بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔ یا فتاح ۔ نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ ذٰلِکُمْ خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (سورہ جمعہ)

مسلمانو! جب جمعہ کے دن نماز کیلئے اذان ہو جائے تو یاد الٰہی کی طرف لپکو اور خرید و فروخت چھوڑ دو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے اگر تم سمجھو

الحمد للہ والمنۃ کہ

رسالہ

اطفاء الشمعہ فی ظہر الجمعہ

بجواب

"نور الشمعہ فی ظہر الجمعہ"

کا

حصہ ۳

جس میں شرائط جمعہ پر بحث کی گئی ہے اور علماء احناف کے تمام رسائل جو ہندوستان اور پنجاب میں شائع ہوئے ہیں ان کا مکمل جواب

حافظ عبداللہ امرتسری (مولوی فاضل) مدیر اخبار تنظیم اہلحدیث روپڑ

مورخہ ۱۸ رمضان المبارک ۱۳۶۰ھ
مطابق ۱۰ اکتوبر ۱۹۴۱ء

اشاعت ایک ہزار ۔ باہتمام حافظ عبداللہ ... پریس امرتسر میں ...
قیمت

اہمیّت مسئلہ ھذا

جو لوگ دیہات میں جمعہ نہیں پڑھتے یا شہروں میں نماز جمعہ کے بعد ظہر احتیاطی پڑھتے ہیں اُن کی نظر میں اگرچہ جمعہ کی کچھ اہمیت نہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ جیسے جمعہ کے دن کی فضیلت باقی دنوں پر ہے لیلۃ القدر کی فضیلت باقی راتوں پر ہے اسی طرح نماز جمعہ کو باقی نمازوں پر فضیلت ہے۔ اسکو اہمیت دینا اور معمولی معمولی شبہات کی بناء پر اس میں سستی کرنا یا بالکل ترک کر دینا بلکہ پڑھنے والوں سے چھڑانے کی کوشش کرنا یہ ڈبل غلطی ہے۔

اسی بات نے ہمیں آمادہ کیا کہ ہم نے اس کے مَالَہٗ وَمَا عَلَیْہِ پر بسط کے ساتھ گفتگو کی اس پر پوری روشنی ڈالی۔ پہلی کتاب ہماری نظر سے "نور الشمعہ فی ظہر الجمعہ" گذری جو مولوی احمد علی صاحب بٹالوی پروفیسر دینیات اسلامیہ کالج لاہور کی تصنیف ہے۔ اس میں ظہر احتیاطی کرنے کی غرض سے فرضیتِ جمعہ پر خوب ہاتھ صاف کیا گیا اور اسکو اتنا کمزور دکھانے کی کوشش کی گئی کہ اس میں نفل کی جھلک بھی نظر نہ آئے۔

میں ابھی تحصیلِ علم سے فارغ ہو کر آیا ہی تھا کہ مولٰنا محمد حسین صاحب بٹالوی مرحوم نے ... کی غرض سے یہ کتاب میرے پاس بھیجی۔ اُن کی حسب خواہش میں نے اس کا جواب لکھا۔ جس کا نام "نور الشمعہ" کے مقابلہ میں "اطفاء الشمعہ" تجویز ہوا۔ اسکو دیکھکر مولٰنا موصوف بہت خوش ہوئے اور اس کا چھاپنا اپنے ذمہ لیا۔ لیکن اس کے بعد میرا خیال ہوا کہ پنجاب و ہندوستان میں اس مسئلہ پر فریقین کی جتنی تحریرات اشتہاری یا کتابی صورت میں شائع ہو چکی ہیں اُن سب پر وسیع نظر ڈال کر اس مسئلہ میں ایک جامع کتاب لکھدی جائے جس کے بعد کسی اور کتاب کی ضرورت نہ رہے۔ سو الحمد للہ میں اس میں کامیاب ہو گیا اور ایک جامع کتاب لکھی جسمیں اس مسئلہ پر سیر کن بحث کی جس سے اس مسئلہ کا کوئی پہلو بفضلِ خدا تشنۂ تحقیق نہیں رہا اور طوالت موجب ملالت پر نظر کرتے ہوئے اس کے چار حصے کر دیئے تاکہ قارئین کرام جستہ جستہ پڑھیں اور نام وہی "اطفاء الشمعہ" رہا کیونکہ ابتداءً جواب "نور الشمعہ" کے مقابلہ میں تھا۔ فقط

عبد اللہ امرتسری

قارئین کرام!
مطالعہ سے پہلے رسالہ کے اخیر میں تتمہ کا صفحہ ۱۷۱ ملاحظہ فرمایئں۔

قارئین کرام!
مطالعہ سے پہلے اخیر رسالہ میں تتمہ کا صفحہ ۱۷۱ ملاحظہ فرمادیں

فہرست مضامین

اطفاء الشمعۃ فی ظہر الجمعۃ حصہ سوم

[1] مولوی ظہیر احسن نے تشریق کے معنے یہی کئے ہیں تفصیل آگے آتی ہے۔ ۱۲

دیباچہ

مختصر کیفیت بحث

حنفیہ اور اہلحدیث کا شرائط جمعہ میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں مصر اور سلطان کے بغیر جمعہ درست نہیں۔ اہلحدیث کہتے ہیں درست ہے۔ حنفیہ حضرت علی رضہ کی روایت لاجمعۃ ولاتشریق الافی مصرجامع وغیرہ پیش کرتے ہیں یعنی نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے مگر مصر جامع میں! اور اہلحدیث قرآن وحدیث وغیرہ پیش کرتے ہیں چنانچہ اس بارے میں ہمارے رسالہ کے دو حصے چھپ چکے ہیں۔ پہلا حصہ مقدمہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں ہم نے دو باتیں ثابت کی ہیں۔ ایک یہ کہ لاجمعۃ ولاتشریق حضرت علی رضہ کا قول ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں۔ دوم یہ کہ اس میں رائے اجتہاد کا دخل ہو سکتا ہے۔ پس قرآن وحدیث کے مقابلہ میں متروک ہوگا کیونکہ قرآن وحدیث میں جمعہ کا حکم عام ہے۔ ان دو باتوں کے بالتبع اور کئی باتیں بھی مذکور ہیں جن میں سے دو بڑی ہیں۔ ایک یہ کہ محدث کا کسی حدیث پر سکوت کرنا یا اس سے استدلال کرنا اس کی صحت کی دلیل نہیں۔ دوم عورتوں کے عیدین میں جانے کا مسئلہ۔

دوسرا حصہ باب اول کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے شروع میں اہلحدیث اور حنفیہ کے تمام دلائل کا ذکر ہے اور جہاں سے اس بحث کی ابتداء ہوئی اس کا پورا نقشہ اور جو جو رسائل فریقین کی طرف سے نکلے تھے ان کا تذکرہ اس کے بعد چالیس تعارضات ہیں۔ جن میں یہ بتلایا ہے کہ مولوی احمد علی صاحب بٹالوی ثم لاہوری کا رسالہ (جو) شرط مصر اور شرط سلطان کی تمام بحث جو سارے احناف کی چھوٹی بڑی کتابوں میں ہے وہ مناقضات اور تعارضات کا مجموعہ ہے اور اس کے ضمن میں اجمالی طور پر شرائط جمعہ اور اخیر میں ظہر احتیاطی کی بھی تحقیق ہے۔

اب ہم دوسرا باب شروع کرتے ہیں، اس میں تفصیلی بحث ہوگی اور تمام شبہات کا کافی وشافی جواب دیا جائے گا انشاء اللہ۔ اس باب کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں چار بحثیں ہیں۔ ایک آیت جمعہ کی بحث یعنی قرآن مجید سے اس بات کا ثبوت کہ مصر کی کوئی شرط نہیں۔ دوم حدیث الجمعہ حق واجب علی کل مسلم وغیرہ کی بحث یعنی عورت، غلام، لڑکے، بیمار وغیرہ کے سوا ہر مسلمان پر جمعہ ہے۔ جس میں اہل قریہ یعنی گاؤں والے بھی داخل ہیں۔ سوم جواثا کی بحث جو بحرین کے علاقہ میں قبیلہ عبدالقیس کا ایک گاؤں ہے۔ اس میں رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جمعہ پڑھا گیا۔ چہارم اقوال وافعال صحابہ رض کی بحث جو شرط مصر کو توڑتے ہیں۔

دوسرے حصہ میں دو بحثیں ہیں۔ ایک حنفیہ کی نئی دلیل پر بحث۔ یعنی آجکل کے حنفیہ نے ایک نئی دلیل پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا۔ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو موضع قبا میں جو مدینہ کے قریب ایک گاؤں ہے چودہ روز قیام کیا مگر جمعہ نہیں پڑھا اس کے بعد مدینہ میں پہنچ کر ہی جمعہ پڑھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں ورنہ موضع قبا میں ضرور جمعہ پڑھتے کیونکہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا۔ حنفیہ کی اس نئی دلیل پر بڑے زور کی بحث ہوگی انشاء اللہ۔

دوسری بحث شرط سلطان پر ہوگی انشاء اللہ۔ یہ بھی ایک نرالی قسم کی بحث ہے جو قابل دید ہے۔ بس یہ چھ بحثیں دوسرے باب میں ہوں گی۔ چار ایک حصہ میں اور دو ایک حصہ میں۔ اب ہم بسم اللہ پڑھکر بعون اللہ ان بحثوں کو شروع کرتے ہیں۔ خدا تعالے سے دعا ہے کہ ہمارے علم میں برکت کرے اور عمل کی توفیق بخشے آمین۔ اللھم اجعل اعمالنا کلھا صالحۃ واجعلھا لوجھک خالصۃ ولا تجعل لاحد فیھا شیئا۔

صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جمعہ پڑھا گیا چہارم اقوال وافعال صحابہ رضی اللہ عنہم کی بحث جو شرط مصر کو توڑتے ہیں۔

دوسرے حصہ میں دو بحثیں ہیں۔ ایک حنفیہ کی نئی دلیل پر بحث۔ یعنی آجکل کے حنفیہ نے ایک نئی دلیل پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو موضع قبا میں جو مدینہ کے قریب ایک گاؤں ہے چودہ روز قیام کیا مگر جمعہ نہیں پڑھا اس کے بعد مدینہ میں پہنچ ہی جمعہ پڑھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں ورنہ موضع قبا میں ضرور جمعہ پڑھتے کیونکہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا؛ حنفیہ کی اس نئی دلیل پر بڑے زور کی بحث ہو گی انشاء اللہ۔

دوسری بحث شرط سلطان پر ہو گی انشاء اللہ۔ یہ بھی ایک نرالی قسم کی بحث ہے جو قابل دید ہے۔ یہ چھ بحثیں دوسرے باب میں ہوں گی۔ چار ایک حصہ میں اور دو ایک حصہ میں۔ اب ہم بسم اللہ پڑھکر نمبروار ان بحثوں کو شروع کرتے ہیں۔ خدا تعالےٰ سے دعا ہے کہ ہمارے علم میں برکت کرے اور عمل کی توفیق بخشے آمین۔ اللھم اجعل اعمالنا کلھا صالحۃ واجعلھا لوجھک خالصۃ ولا تجعل لاحد فیھا شیئا۔

باب دوم

آیت جمعہ کی بحث اور شرط مصر کا ابطال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یاایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع. یعنی اے ایمان والو جب جمعہ کے دن اذان ہو تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

اس آیت میں عام اہل اسلام کو خطاب ہے خواہ اہل قریہ ہوں یا اہل مصر ہوں سب کو اللہ تعالیٰ نے جمعہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ مصر کی شرط ہے اس لئے وہ کہتے ہیں کہ جیسے عورت، غلام وغیرہ ابوداؤد کی حدیث[1] کے ساتھ خاص ہیں اسی طرح اہل قریہ حضرت علی رضؓ کی حدیث لاجمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع کے ساتھ خاص ہیں۔ اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ حضرت علی رضؓ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں بلکہ حضرت علی رضؓ پر موقوف ہے یعنی حضرت علی رضؓ کا قول ہے چنانچہ مقدمہ کے صفحہ ۱۱ وغیرہ میں اور دوسرے حصہ کے تیرھویں، اکیسویں، بائیسویں تعارض وغیرہ میں اس کی تفصیل ہو چکی ہے پس قرآن مجید کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ ایک اور طرح سے بھی اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر حضرت علی رضؓ کی حدیث لاجمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع صحیح سند کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت بھی ہو جائے تو بھی آیت جمعہ کے مطلق حکم کو مقید نہیں کر سکتی کیونکہ حنفیہ کا اصول ہے کہ خبر واحد[2] کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی درست نہیں (چنانچہ دوسرے حصہ کے بارہویں تعارض میں اس کی ایک امثلہ گذر چکی ہیں) تو حضرت علی رضؓ کی حدیث اگر صحیح ہوگی تو خبر واحد ہوگی[3] پس کتاب اللہ کے مطلق حکم کو اس کے ساتھ خاص نہیں کر سکتی۔

اس کے جواب میں حنفیہ کو بہت بڑی دقتیں پیش آتی ہیں۔ کبھی تو کہتے ہیں کہ عورت، غلام وغیرہ کی جب تخصیص ہو

---

[1] اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم فی جماعۃ الا اربعۃ عبد مملوک او امرأۃ او صبی او مریض (ابوداؤد باب الجمعۃ للمملوک والمرأۃ) ۱۲ منہ

[2] حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ میں ہے کہ حدیث کی تین قسمیں ہیں ایک وہ کہ جسکو اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ عقل ان کے جھوٹا ہونے کو محال جانے اور تعداد ہم نے اتنے لوگوں سے سنا ہے کہ کبھی دل میں یہ وسوسہ بھی نہیں گذرتا کہ یہ بات جھوٹی ہوگی۔ دوسرے وہ جس کو شروع میں تھوڑے لوگوں نے نقل کیا ہو لیکن تابعین تبع تابعین کے زمانہ میں اسکے نقل کرنے والے اتنے ہوگئے ہوں کہ عقل انکے جھوٹا ہونے کو محال جانے۔ تیسرے وہ جسکو تھوڑے آدمی نقل کریں ابتدا میں بھی اور تبع تابعین کے زمانہ میں بھی۔ پہلی کو خبر متواتر کہتے ہیں، دوسری کو مشہور، تیسری کو خبر واحد کہتے

[3] یعنی خبر مشہور کو بھی خبر واحد کہتے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں۔ بلکہ تیسری مراد ہے۔ ۱۲ منہ

کتنی اوران پر نماز جمعہ فرض نہیں تو پھر حضرت علی رضؓ کی حدیث سے اہل قریہ کی تخصیص بھی درست ہے کیونکہ اصول کا قاعدہ ہے کہ جب کسی آیت کی ایک دفعہ تخصیص ہو چکی ہو تو دوبارہ خبر واحد سے درست ہے: اس پر اہلحدیث کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عورت، غلام وغیرہ کی تخصیص بھی تو خبر واحد سے ہوئی ہے تو وہ ہمارے (اہلحدیث) کے نزدیک درست ہے مگر تمہارے نزدیک تو درست نہیں۔ پھر ادھر سے لاچار ہو کر کہتے ہیں کہ آیت جمعہ میں خود شہر ہونے کی شرط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وذروا البیع یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو۔ اور خرید و فروخت شہروں میں ہی ہوتی ہے اس پر اہلحدیث کی طرف سے کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں چنانچہ ان کی تفصیل قدرے دوسرے حصہ کے بارہویں، تیرہویں، چودہویں، پندرہویں تعارض میں گزر چکی ہے۔

ایک اعتراض یہ پڑتا ہے کہ قرآن مجید میں خدا تعالیٰ نیک بندوں کی صفت میں فرماتا ہے یسبح لہ فیہا بالغدو والآصال رجال لا تلہیہم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ یخافون یوما تتقلب فیہ القلوب والابصار یعنی مسجدوں میں صبح و شام مرد خدا کی تسبیح کرتے ہیں جنکو تجارت اور خرید و فروخت۔ یاد الٰہی، نماز، زکوٰۃ سے نہیں روکتی۔ قیامت کے دن سے ڈرتے ہیں جس میں دل اور آنکھیں پلٹ جائیں گی۔“ اس آیت میں نماز، زکوٰۃ، ذکر الٰہی کے ساتھ ہی اور خرید و فروخت کا ذکر ہے تو اگر تجارت اور خرید و فروخت شہروں ہی میں ہوتی ہے تو نماز، زکوٰۃ، ذکر الٰہی بھی شہروں ہی میں ہوئے حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ آیت جمعہ میں خرید و فروخت کے ذکر سے جمعہ کا شہر کے ساتھ خاص ہونا لازم نہیں آتا۔

جب جب اطراف سے مجبور ہوئے تو آخر اجماع کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالاجماع آیت جمعہ اپنے عموم پر نہیں کیونکہ جنگل میں کسی کے نزدیک جمعہ درست نہیں تو جب اجماع کے ساتھ ایک دفعہ آیت کی تخصیص ہو چکی تو دوبارہ حضرت علی رضؓ کی حدیث کے ساتھ درست ہوگی کیونکہ عام مخصوص البعض (یعنی وہ آیت جس کی تخصیص ہو جائے) ظنی ہو جاتی ہے اور خبر واحد بھی ظنی ہوتی ہے اور ظنی کے ساتھ ظنی کی تخصیص صحیح ہے۔ اس کے اہلحدیث کی طرف سے دو جواب دیے جاتے ہیں۔

ایک یہ کہ یہ کہنا غلط ہے کہ جنگل میں کسی کے نزدیک جمعہ درست ہی نہیں۔ تلخیص الحبیر میں ہے: ان عمر بن عبد العزیز کان متبدیا بالسویداء فی امارتہ علی الحجاز فحضرت الجمعۃ فہیئوا لہ مجلسا من البطحاء ثم اذن بالصلوٰۃ فخرج فخطب وصلی رکعتین وجہر وقال الامام یجمع حیث کان۔ (تلخیص ص[۱۳۳]) وعند عبد الرزاق باسناد صحیح عن ابن عمرؓ انہ کان یری اہل المیاہ بین مکۃ والمدینۃ یجمعون فلا یعیب علیہم (فتح الباری جزو ۴ ص[۶]) وعن ابی ہریرۃؓ ان عمر کتب الیہم ان جمعوا حیث ما کنتم (تلخیص ص[۱۳۳]) وعن ابی رافع ان ابا ہریرۃؓ کتب الی عمر یسئل عن الجمعۃ وہو بالبحرین فکتب الیہ ان جمعوا حیث ما کنتم اخرج ابن خزیمۃ وصححہ ابن ابی شیبۃ وقال البیہقی ہذا الاثر اسنادہ حسن۔ یعنی عمر بن عبد العزیز ایک مرتبہ اپنی امارت میں جنگل میں سویداء میں اترے ہوئے تھے کہ جمعہ آ گیا۔ لوگوں نے آپؒ کے لئے بطحاء وادی سے ایک جگہ تیار کی۔ پھر اذان ہوئی پھر آپؒ نکلے اور خطبہ پڑھا، دو رکعت نماز پڑھائی قراءت بلند آواز سے پڑھی پھر فرمایا امام جہاں ہو جمعہ پڑھے! اسی طرح ابن عمرؓ پانی پر اترے ہوئے لوگوں کو دیکھتے کہ وہ جمعہ پڑھتے ہیں تو ان پر عیب نہیں پکڑتے تھے! اور حضرت ابوہریرہ رضؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے

---

[۱] ہمارے بعض بھائیوں نے یعنی اہلحدیث نے اس سے گاؤں میں جمعہ کے صحیح ہونے پر استدلال کیا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

... بحرین کی طرف اور انکی جماعت کیطرف لکھا کہ جہاں ہو جمعہ پڑھو اور بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت ابوہریرہ رض بحرین میں تھے تو حضرت عمر رض کی طرف خط لکھا جس میں جمعہ کی بابت سوال کیا تو حضرت عمر رض نے جواب دیا کہ جہاں ہو جمعہ پڑھو۔

بخاری صفحہ ۱۳۴ میں ہے: وامر انس بن مالک مولاہ ابن ابی عتبۃ بالزاویۃ فجمع اھلہ وبنیہ وصلی کصلوٰۃ اھل المصر وتکبیرھم یعنی "حضرت انس رض نے زاویہ میں (جو بصرہ کے قریب ایک جگہ ہے) اپنے غلام کو حکم دیا پس اہل و بیٹوں کو جمع کرکے نماز عید پڑھی۔" (اور عید اور جمعہ مصر کی شرط ہونے نہ ہونے میں برابر ہیں)

ان اقوال سے جنگل میں جمعہ پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ عمر بن عبدالعزیز رح کے قول سے تو ثبوت ظاہر ہے کیونکہ اول تو جنگل میں اترے ہوئے تھے۔ پھر فرمایا امام جہاں اتر پڑے جمعہ پڑھے۔ اسی طرح حضرت عمر رض کے قول سے بھی ثبوت ظاہر ہے کیونکہ انہوں نے حضرت ابوہریرہ رض کو لکھا کہ جہاں ہو جمعہ پڑھو۔ اس میں آبادی بھی داخل ہے اور جنگل بھی۔ رہا ابن عمر رض کا قول تو اس سے جنگل میں جمعہ پڑھنا اسطرح سے ثابت ہوتا ہے کہ جو لوگ پانی پر اترے ہوئے ہوتے ہیں وہ اکثر جنگل ہی ہوتے ہیں۔ جہاں پانی اور سبزہ دیکھا اتر پڑے۔

ان بعض اقوال پر حنفیہ نے کچھ کلام کیا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس کو ذکر کرکے مختصر سا جواب دیدیں۔

قول عمر بن عبدالعزیز رح

عمر بن عبدالعزیز رح کے قول پر تو حنفیہ نے کوئی شبہ نہیں کیا یا ہماری نظر سے نہیں گذرا مگر ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رح خانہ بدوشوں کو جمعہ کا حکم نہیں دیتے تھے وہ روایت تلخیص میں ہے۔ اس کو دیکھکر شاید کوئی حنفی یہ شبہ کرے کہ ان کی دونوں روایتوں میں مخالفت ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درحقیقت جنگل میں جمعہ پڑھنے کی روایت کے مخالف نہیں کیونکہ خانہ بدوشوں کو حکم نہ دینے سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ ان کے لئے جمعہ منع ہے۔ دوسرے یہ کہ جنگل میں جمعہ وہ اس وقت ضروری سمجھتے ہیں جب خود سلطان جنگل میں ہو۔ اس کی وجہ شاید یہی ہوگی جو کفایہ شرح ہدایہ سے پہلے حصہ کے صفحہ ۲۰ میں ہم نقل کرچکے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بادشاہ جب دورے میں نکلے تو جس شہر میں ہو جمعہ پڑھے خواہ مسافر ہی ہو کیونکہ اوروں کا جمعہ اس کی وجہ سے درست ہوتا ہے تو اس کا بطریق اولیٰ درست ہوگا۔

قول ابن عمر رض

ابن عمر رض کے قول پر حنفیہ یہ شبہ[1] کرتے ہیں کہ ابن عمر رض بڑی مسجد میں نماز جمعہ پڑھنے کے قائل ہیں (چنانچہ تلخیص میں ہے) اور جہاں بڑی مسجد ہوگی وہاں چھوٹی مسجد بھی ہوگی تو وہ شہر ہوگا نہ کہ قریہ۔ جب وہ شہر ہی میں جمعہ کو صحیح سمجھتے ہیں تو پانیوں پر اترے ہوئے لوگوں کے لئے جمعہ کی رخصت کس طرح سمجھیں گے؟

یہ شبہ سن کر ہمیں ایک خصوصی سی حکایت یاد آئی کہ خراسان میں ایک مرتبہ سخت قحط سالی پڑ گئی ایک ہندو بیچارہ نے بھوک کے مارے گھر کے اندر پوشیدہ ایک بچھڑا ذبح کرکے کھا لیا۔ جب باہر نکلا تو دل میں کھٹکا پیدا ہوا کہ کہیں لوگوں کو خبر ہوگئی ہو۔ جہاں دو چار آدمی اکٹھے بیٹھے دیکھتا کہتا کیا گوسالہ گوسالہ (بچھڑا بچھڑا) کر رہے ہو؟ آخر لوگوں نے جب دیکھا کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سو اگر ان کا یہ مطلب ہے کہ یہ پانی گاؤں تھے تو یہ خلاف ظاہر ہے (ہاں مجازی طور پر گاؤں کا اطلاق ان پانیوں پر ہوسکتا ہے۔ جیسے میلا منڈی کو کہتے ہیں کہ یہ شہر بس رہا ہے۔ خصوصاً جبکہ کئی ماہ تک ایک ہی جگہ آباد رہیں مگر مجازی اطلاق سے حقیقۃً گاؤں ہونا لازم نہیں آتا) اور اگر استدلال بالاولیٰ مراد ہے یعنی جنگل میں صحیح ہوا تو گاؤں میں بطریق اولیٰ صحیح ہوا تو بیشک مسلم ہے۔ ۱۲ منہ

[1] یہ شبہ مولوی ظہیر احسن نے لامع الانوار کے صفحہ ۲۳ میں اور مولوی احمد علی نے نور الشمعہ کے صفحہ ۱۴ میں کیا ہے۔ ۱۲ منہ

جہاں دو چار آدمی اکٹھے بیٹھے دیکھتا ہے کہتا ہے کیا گوسالہ گوسالہ کر رہے ہو تو سمجھ لیا کہ ضرور اس نے کوئی ایسا کام کیا ہے جس سے اس کے دل میں وہ بات کھٹکتی ہے۔ تحقیقات کی تو واقعی اس نے بچھڑا اکھایا تھا۔ اسی طرح ہمارے بھائیوں کے دل میں یہ بیٹھی ہوئی ہے کہ جمعہ شہر ہی میں صحیح ہے اس لئے جہاں بڑا ہونے کا لفظ دیکھتے ہیں تو اس سے ان کا خیال شہر ہی کی طرف جاتا ہے کیونکہ شہر قریہ کی نسبت بڑا ہوتا ہے اگر ناظرین کو ہم اس کی ایک مثال بتلاتے ہیں وہ یہ کہ ایک مولوی نے ایک شخص کے حق میں جس نے اس کو گالی دی تھی، فتویٰ دیا کہ اس کا خون حلال ہے کیونکہ اس نے مجھے گالی دی ہے اور میں عالم ہوں اور عالم نبی کا وارث ہوتا ہے اور نبی کو گالی دینے والے کا خون حلال ہے۔ سو اسی طرح ہمارے بھائیوں نے بھی سلسلہ بندی کی ہے کہ جہاں بڑی مسجد ہوگی وہاں چھوٹی مسجد بھی ہوگی تو وہ شہر ہوگا نہ کہ قریہ۔ افسوس یہ لوگ نہ تو عبارت کے اصل مطلب پر غور کرتے ہیں اور نہ اس بات کو دیکھتے ہیں کہ جو دلیل پیش کی ہے اس سے مدعا بھی ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس دلیل سے مدعا ثابت نہ ہونے کے متعلق تو ہم اتنا عرض کئے دیتے ہیں کہ بہت سے گاؤں ایسے موجود ہیں جہاں ایک بڑی مسجد ہے ایک چھوٹی مگر بازاروں کا اور شہر کا نام و نشان نہیں اگر کسی نے ایسا گاؤں نہ دیکھا ہو تو موڑ کے علاقہ میں (بلک پور وغیرہ) آکر دیکھ لے۔ رہا عبارت کا اصل مطلب سو اس کے لئے ہم اس روایت کے پورے الفاظ نقل کئے دیتے ہیں جو یہ ہیں:۔ عن ابن عمر انہ کان یقول لا جمعۃ الا فی المسجد الاکبر الذی یصلی فیہ الامام یعنی ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جمعہ اس بڑی مسجد میں صحیح ہے جس میں امام نماز پڑھتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ شہر کی دوسری مسجدوں میں جمعہ صحیح نہیں ہے بلکہ بڑی مسجد میں پڑھنا چاہیئے۔ یعنی شہر میں کئی جگہ جمعہ درست نہیں سو یہ مسئلہ ایک الگ مسئلہ ہے اس کو قریہ یا مصر یا جنگل میں جمعہ درست ہونے نہ ہونے سے کیا تعلق؟

مولوی ظہیر احسن شوق لامع الانوار کے صفحہ ۶۲ میں لکھتے ہیں:۔

"بر تسلیم اس امر کے کہ وہ مقام جہاں اہل میاہ نماز جمعہ پڑھتے تھے وہاں نہ کوچے و بازار تھے اور نہ جامع تھا اور ابن عمر نے ان پر انکار نہ کیا تو ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ ابن عمرؓ نے یہ خیال کیا ہو کہ شاید اس مقام پر مصر جامع کی تعریف صادق ہو یا فنائے شہر سے ہو یا اس کی وجہ یہ ہو کہ اہل قری کے بارے میں عدم فرضیت جمعہ کا تو یقین ہو مگر اقامۃ الجمعۃ فی القریٰ کے عدم جواز کے بارہ میں بوجہ نہ ملنے کسی نص صریح کے اسوقت تک تردد ہو یا تردد بھی نہ ہو اور وہ عدم جواز کے اسوقت بھی قائل ہوں مگر چونکہ وہ اہل میاہ مدینہ اور مکہ کے درمیان میں گذرگاہ پر رہتے تھے اور پیشتر وہ ان کو منع کر چکے ہوں مگر پھر بھی وہ باز نہ آئے ہوں جب اس روایت کا راوی ان کے ساتھ تھا اس وقت ان کو انکار کا موقعہ نہ ملا ہو۔ غرضکہ ان چار وجوہ میں سے ممکن ہے کہ کسی وجہ سے ابن عمرؓ نے ان پر انکار نہ کیا ہو پس ان کے سکوت سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ ابن عمرؓ کے نزدیک ان اہل میاہ کا وہ فعل جائز بھی تھا۔" انتہیٰ

ناظرین! مولوی ظہیر احسن کی عادت ہے کہ فقہاء کی باتیں صحابہؓ کے ذمے تھوپ دیتے ہیں پھر ان کی بنا پر روایات صحابہ کی تاویل کرنی شروع کر دیتے ہیں اب دیکھئے فرماتے ہیں کہ "شاید ابن عمرؓ کے نزدیک اس مقام پر مصر جامع کی تعریف صادق ہو یا فنائے شہر سے ہو" اتنا نہیں سوچتے کہ جب یہ ثابت ہی نہیں کہ ابن عمرؓ کے نزدیک جمعہ کے لئے مصر جامع یا فنائے مصر شرط ہے اور نہ صحابہؓ سے تعریف مصر یا فنائے مصر میں اختلاف منقول ہے تو پھر اس بنا پر عبداللہ بن عمرؓ کی اس روایت کی تاویل کس طرح صحیح ہو سکتی ہے؟ اور اگر اس طرح سے تاویل کا دروازہ کھول دیا جائے تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ شاید حضرت علیؓ کے نزدیک بھی مصر جامع کے وہی معنی ہوں جو عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک بتلائے گئے ہیں۔ یعنی باوجود کوچہ و بازار اور جامع نہ ہونے کے مصریت کے قائل ہوں پس ان کے قول لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع سے یہ ثابت کرنا کہ جہاں

کوچہ وبازار ہوں اور جامع بھی ہو وہیں جمعہ صحیح ہے اور جگہ نہیں یہ باطل ہو گیا۔ حالانکہ مولوی ظہیر احسن کا سارا زور اسی پر ہے کہ جہاں کوچہ وبازار ہوں گے وہیں جمعہ صحیح ہے اور جگہ صحیح نہیں چنانچہ ہم حصہ متعارضہ کی پیش میں ان سے نقل کر چکے ہیں۔

ایک اور عجیب بات سنئے! مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۷۴، ۷۵ میں لکھتے ہیں:-

"مصر اور قریہ ان دونوں میں وجود ابنیہ ضرور ہے جہاں کہیں ابنیہ نہ ہوں گے وہ نہ مصر ہے نہ قریہ اور فارق میان مصر وقریہ، صرف وجود سکگ واسواق وکوچہ وبازار ہے، فقہاء نے ہمارے ائمہ سے جو مصر جامع کی حد (تفسیر) نقل کی ہے تو اکثر جامع کی تفسیر پر اکتفار کی ہے اور مصر چونکہ متعارف ہے۔ اس کی تفسیر سے اغماض کیا۔" انتہی ملخصاً

مولوی ظہیر احسن کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ مصر کے لئے کوچہ وبازار کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک بات مشہور ہے اس لئے فقہاء نے اکثر جامع کی تفسیر پر اکتفار کی لیکن تعجب ہے کہ ابن عمرؓ کی اس روایت کے جواب میں اہل میاہ کے مقام میں کوچہ وبازار اور جامع نہ تسلیم کرتے ہوئے یہ کہدیا ہے کہ شاید ابن عمرؓ کے خیال میں وہ مقام مصر جامع ہو تو گویا ایک مشہور چیز جس کی تفسیر کی ضرورت نہیں ابن عمرؓ اس میں غلطی کر گئے، باوجود کوچہ وبازار اور جامع نہ ہونے کے مصر جامع سمجھ گئے۔ ناظرین خیال فرمائیں کہ جب ایک مشہور لفظ کے معنی میں صحابہؓ ڈبل ڈبل غلطیاں کرتے تھے تو اب حضرت علیؓ کے قول لا جمعۃ ولا تشریق کا کیا اعتبار رہا۔ خدا جانے حضرت علیؓ کے نزدیک مصر سے کیا معنی مراد ہوگا اور وہ معنی غلط ہوگا یا صحیح۔ ہائے تقلید تیرا ستیاناس، تو تو انسان کو دیوانہ بنا دیتی ہے ؎

ما ہرچہ خواندہ ایم فراموش کردہ ایم الا حدیث یار کہ تکرار مے کنیم

اس کے علاوہ اہل میاہ تو اکثر جنگلی ہوتے ہیں، جہاں پانی دیکھتے ہیں اتر پڑتے ہیں تو ان کے مقام کو عبد اللہ بن عمرؓ کے نزدیک مصر جامع قرار دینا یہ بھی حضرت شوق کی خوش فہمی ہے ؎

اس سادگی پہ کون نہ مر جائے اے خدا! لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

خیر یہ تو پہلی دو وجہوں کی نسبت گفت گو تھی، رہی تیسری اور چوتھی یعنی "ابن عمرؓ کو گاؤں میں جمعہ صحیح ہونے کی بات تردد ہو۔ اس لئے منع نہیں کیا یا پہلے انکار کر چکے ہوں اس دفعہ جب ادی سابقہ تھا انکار کی ضرورت نہ سمجھی"۔ سو یہ بھی بالکل موہومی بات ہے کسی کے قول کو ظاہر سے پھیرنا بغیر قرینہ کے درست نہیں کیونکہ کان یری اھل المیاہ فلا یعیب علیہم (یعنی اہل میاہ کو دیکھتے تھے پس عیب نہیں پکڑتے تھے) صیغہ استمرار کا ہے اور صیغہ استمرار سے ظاہر یہی ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نے کئی دفعہ ان کو جمعہ پڑھتے دیکھا مگر کسی دفعہ عیب نہیں پکڑا جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں جمعہ ان کے نزدیک معیوب نہ تھا۔ اگر صیغہ استمرار کا نہ ہوتا تو بھی عبد اللہؓ کے ساتھی کا اس روایت کو اہل میاہ کے صحت جمعہ کے لئے دلیل پیش کرنا اس امر پر صاف دلیل تھا کہ مولوی ظہیر احسن کے احتمال محض وہمی ہیں چہ جائیکہ صیغہ استمرار بھی موجود ہو اور اگر ایسے وہمی احتمالوں سے روایتیں بیکار ہو جائیں تو پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پر ہاتھ صاف کیجئے دیکھئے احدیث کی تین قسمیں ہیں، قولی، فعلی، تقریری۔ قولی آپؐ کے ارشاد کو کہتے ہیں اور فعلی آپؐ کے عمل کو اور تقریری اس کو کہتے ہیں کہ کسی کو کرتے دیکھکر آپؐ نے انکار نہ کیا ہو۔

اب تقریری کی نسبت بعینہٖ یہی احتمالات پیدا ہو سکتے ہیں جو ابن عمرؓ کے قول میں پیدا کئے ہیں مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے انکار اس لئے نہیں کیا کہ آپؐ کو اس وقت اس حکم کی بابت کچھ وحی نہیں ہوئی۔ یا ہو مگر آپؐ پہلے منع کر چکے ہوں لیکن کرنے والے نے پھر غلطی سے یا دیدہ دانستہ کر لیا ہو؟

اور اگر ترقی کر کے یوں کہدیں کہ حدیثوں میں غلطی کا احتمال ہے کیوں کہ بہت دفعہ آپؐ کی روایت بالمعنی ہوتی ہے اور راویوں کے فہم میں غلطی ہو جاتی ہے پھر نقل میں بہت دفعہ غلطی ہو جاتی ہے تو چلئے سب حدیثوں کا صفایا ہو گیا۔ ناظرین خیال فرمائیں کہ ہمارے بھائیوں کے قواعد ماشاء اللہ ہر طرف سے صفایا کرتے جاتے ہیں۔

اس کے علاوہ فلا یعیب کا معنی صرف سکوت یا ترک انکار سمجھنا یہ بھی غلطی ہے بلکہ نفی عیب کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ بات عیب سے خالی ہے اور جب عیب سے خالی ہوئی تو درست ہوئی۔ حدیث میں ہے: عن ابی سعید کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان فما یعاب علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ یعنی "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رمضان میں سفر کرتے تھے نہ روزہ دار پر روزہ کو عیب سمجھا جاتا نہ افطار کرنے والے پر افطار کو۔"

دوسری حدیث میں ہے کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر وکانوا یرون انہ من وجد قوۃ فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن یعنی "ہم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے جیسے کوئی روزہ دار کوئی بے روزہ تھا لیکن ایکدوسرے پر ناراض نہ ہوتے تھے جو روزہ کی طاقت رکھتا وہ روزہ رکھ لیتا، اس کو بھی اچھا سمجھتے اور جو ضعف کی وجہ سے افطار کر لیتا اس کو بھی اچھا سمجھتے۔"

یہ دونوں حدیثیں ترمذی کے صفحہ ۸۹ میں ہیں۔ دونوں ابی سعیدؓ سے ہیں پہلی میں عیب کی نفی ہے، دوسری میں حسن کہا ہے پس معلوم ہوا کہ نفی عیب یا سکوت یا ترک انکار میں فرق ہے گو یا نفی عیب اوسی وقت ہوگی جب صراحۃً معلوم ہو کہ یہ فعل اس کے نزدیک اچھا ہے اور سکوت یا ترک انکار میں یہ شرط نہیں تو اگر بالفرض سکوت یا ترک انکار حجت نہ ہو تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ یہاں اول تو سکوت یا ترک انکار نہیں بلکہ نفی عیب ہے اور اگر سکوت یا ترک انکار ہی ہوتا تو بھی کوئی حرج نہ تھا کیوں کہ یہ سکوت یا ترک انکار اس قسم کا نہیں کہ اس میں شبہ رہ جائے بلکہ یہ اوس قسم کا ترک انکار ہے جس سے آثار رضامندی کے ظاہر ہوتے ہیں کیوں کہ راوی نے اس روایت کو جواز جمعہ کے لئے پیش کیا ہے۔ اگر ابن عمرؓ کی رضامندی کے آثار ظاہر نہ ہوتے تو راوی ان کے اس فعل سے استدلال نہ کرتا پھر صیغہ استمرار کا بھی اسی پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ابھی گذرا ہے۔ فافہم

خیر یہاں تک ابن عمرؓ کے قول پر بحث تھی اب حضرت عمرؓ کے قول کا حال سنیئے۔

قول عمرؓ

حضرت عمرؓ کے قول جمعوا حیث ما کنتم کا مطلب علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں یوں بیان کیا ہے کہ جس شہر میں تم ہو وہاں جمعہ پڑھو۔ مگر علامہ عینیؒ کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ لفظ عام ہے شہر مراد ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ شہر میں جمعہ پڑھنے کی نسبت تو کسی کو شک نہیں ہو سکتا اس کا سوال ہی فضول ہے ہاں قریہ میں یا جنگل میں شبہ ہو سکتا ہے کیونکہ حضرتؓ کے زمانہ میں عام طور پر قریہ میں جمعہ نہیں ہوا اور جنگل میں بھی نہیں ہوا۔

بعض کہتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ اُس وقت امیر تھے تو حضرت ابوہریرہؓ کو مخاطب کر کے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

---

[1] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۴۹ میں حیث ما کنتم کے معنی "جہاں تم رہو" کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ابوہریرہ امیر تھے اور جہاں امیر رہے وہ شہر ہوتا ہے کیونکہ محکمہ عدالت شہروں میں ہوتا ہے۔" حالانکہ یہ معنی بالکل غلط ہیں۔ صحیح "جہاں ہو" ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: حیثما کنتم فولوا وجوھکم شطر المسجد الحرام یعنی جہاں ہو (نماز میں) مسجد حرام یعنی قبلہ کی طرف منہ کرو (خواہ جنگل ہو یا غیر جنگل)۔ ۱۲ منہ

جہاں تم ہو جمعہ پڑھو۔ اور جس قریہ میں امیر ہو وہ بستی حنفیہ کے نزدیک شہر کے حکم میں ہے۔ اور مولوی ظہیر حسن صاحب لامع الانوار کے صفحہ ۴۵ میں لکھتے ہیں کہ :-

" شاید ابوہریرہ رضہ کو یہ شبہ ہوا ہو کہ جس مصر میں امام نہ ہو وہاں جمعہ درست ہے یا نہیں تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ تم جہاں ہو جمعہ پڑھو۔ یعنی تم میرے نائب ہو۔ جہاں تم ہو گے تمہارے ہونے سے وہ مصر جامع ہو جائے گا اس لئے تم جمعہ پڑھو"

مگر یہ مطلب پہلے مطلب سے بھی ردی ہے کیونکہ اول یہ ثابت کرنا چاہیئے کہ مصر جامع ہونے کے لئے امام کا ہونا شرط ہے پھر ابوہریرہ رضہ کے سوال کی یہ تاویل کرنی چاہیئے جب ایک چیز کا ثبوت ہی نہ ہو تو اس کی بنا پر ظاہر عبارت کی کیونکر تاویل ہو سکتی ہے۔ جامع ہونا تو کجا مصر ہی سے مصر کے شرط ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہاں اگر حضرت عمر رضہ یوں کہتے کہ جمعوا من الامصار حیث ما کنتم تو پھر مصر کے شرط ہونے کا احتمال تھا۔

دوم کیا بحرین میں حضرت ابوہریرہ رضہ کے والی ہونے سے پہلے جمعہ جاری نہ تھا؟ مولوی ظہیر حسن خود لامع الانوار کے صفحہ ۹۰ میں لکھتے ہیں :-

" جب حضرت ابوہریرہ رضہ نے یہ لکھا ہے اس وقت ہجرت کو انیس[1] بیس برس گذر چکے تھے " تو کیا اتنی طویل مدت تک بحرین میں جمعہ نہیں ہوتا ہو گا جواثی[2] میں تو حضرت کے وقت ہی پڑھا گیا اور حنفیہ کے نزدیک وہ مصر جامع بھی بن گیا اور بحرین والے جو جواثی کے پاس تھے کیا نہ ہو سکتے تھے؟ پس جب بحرین میں جمعہ پڑھا جاتا تھا تو حضرت ابوہریرہ رضہ کو اس کے مصر جامع ہونے میں اس وقت کیوں تردد پیدا ہوا؟

سوم حضرت عمر رضہ کے نزدیک مصر جامع کی تعریف میں والی (امام) ہو گا تو پھر ہندوستان کے اکثر شہروں میں جمعہ ناجائز ہو گا چنانچہ دوسرے حصہ کے صفحہ ۵۰ میں ہم لکھ چکے ہیں تو بتلایئے اس کا جواب حنفیہ کے پاس کیا ہے۔ خیر اچھا ہوا جو گاؤں سے جمعہ کی نفی کرتے کرتے بہت سے شہروں کو بھی خیرباد کہدیا۔ فرمن المطر وقام تحت المیزاب

چہارم اگر احکام شرعیہ میں کسی کو خطاب کرنے سے اس کے ساتھ خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے تو حضرت ابوبکر صدیق رضہ کی خلافت میں جو لوگ زکوۃ سے منکر ہو کر مرتد ہو گئے تھے ان کا استدلال تو نہایت ہی درست ہوا کیونکہ وہ بھی تو یہی کہتے تھے کہ اللہ تعالےٰ نے آیہ کریمہ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا (یعنی تو ان کے مالوں سے صدقہ لے تاکہ اس کے ذریعہ سے تو ان کا ظاہر و باطن پاک کرے) میں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا ہے اب اور کوئی مستحق زکوۃ لینے کا نہیں۔

افسوس یہ لوگ مذہب کی پاسداری میں کہاں سے کہاں تک پہنچتے ہیں اتنا نہیں سوچتے کہ خطاب اکثر بڑے لوگوں کو ہوتا ہے۔ اور باقی بالتبع داخل ہوتے ہیں چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالےٰ نے اکثر مردوں کو خطاب . . . . فرماتا ہے اور مراد مرد و عورت سب ہوتے ہیں اسی طرح بہت سے احکام میں خاص نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو مخاطب . . . . فرماتا ہے اور مراد ساری اُمت ہوتی ہے اسی طرح علماء و فقہاء سے جب کوئی مسئلہ دریافت کرتا ہے یا بغیر دریافت کے کسی کو مسئلہ بتلاتے ہیں تو بسا اوقات مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تم ایسا کیا کرو مگر اس سے کوئی اپنے لئے خصوصیت نہیں سمجھتا۔ اسی طرح خلفاء و امراء جب احکام شرعیہ وغیرہ کے

---

[1] لامع الانوار کے حاشیہ میں معجم البلدان کی یہ عبارت نقل کی ہے۔ فیقال ان العلاء لم یزل والیا علیہا [illegible] تحول [illegible] عشرین فولی عمر مکانہ اباھریرۃ الدوسی ویقال ان عمر ولی اباھریرۃ [illegible] العلاء ۔ ۱۲

[2] جواثی بحرین کے علاقہ میں ایک گاؤں تھا حضرت کے زمانہ میں اسمیں جمعہ پڑھا گیا جیسا کہ حصہ ۲ کے صفحہ ۳۳ پر گذر چکا ہے حنفیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ گاؤں نہیں تھا مصر تھا چنانچہ آیندہ جواثی کی بحث میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ ۔ ۱۲ منہ

عمل یکو کچھ لکھتے ہیں تو خطاب اکثر عاملوں (امیروں) کو کرتے ہیں مگر مراد عام ہوتی ہے چنانچہ خود حضرت عمرؓ کا اسی قسم کا ایک فرمان نقل کئے دیتے ہیں جو موطا امام مالک کے ابتدا ہی میں ہے جو یہ ہے :۔

ان عمر بن الخطاب کتب الی عماله ان اهم امرکم عندی الصلوٰة فمن حفظها و حافظ علیها حفظ دینه ومن ضیعها فهو لما سواها اضیع ثم کتب ان صلوا الظهر اذا کان الفیئ ذراعا الی ان یکون ظل احدکم مثله والعصر والشمس بیضاء نقیة (الحدیث)

یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے عاملوں کی طرف لکھا کہ تمہارے سب کاموں سے ضروری کام میرے نزدیک نماز ہے پس جو شخص اس کی خبر گیری کرے اور اس پر محافظت کرے اس نے اپنے دین کی حفاظت کی اور جو اس کو ضائع کردے وہ باقی امور دینیہ کو بطریق اولیٰ ضائع کرے گا، پھر لکھا کہ ظہر اسوقت پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ڈھل جائے ایک مثل تک اور عصر ایسے وقت میں پڑھو کہ ابھی آفتاب خوب چمکتا ہو یعنی زردی مائل نہ ہوا ہو"

اس میں حکمت یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو سرداری اور حکومت دیتا ہے تو جیسے لوگوں کے دنیوی کاروبار کی اصلاح اس کے ذمے ہوتی ہے اسی طرح دینی اصلاح بھی اس کے ذمے ہوتی ہے اسی بنا پر اللہ عزوجل فرماتا ہے: یاایها الذین آمنوا قوا انفسکم واهلیکم نارا یعنی اے ایمان والو! اپنی جانوں اور اہل وعیال کو (جہنم کی) آگ سے بچاؤ" اور حضرتؐ فرماتے ہیں، کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته (بخاری ص۱۲۲) یعنی تم سب رعیت والے ہو اور اپنی اپنی رعیت سے (قیامت کے دن) پوچھے جاؤ گے" اب اس آیت و حدیث سے اگر کوئی شخص یہ استدلال کرے کہ اہل وعیال یا رعیت کو دینی احکام پر چلنے کے لئے خبر گیر یا حاکم ہونا شرط ہے (جیسے احناف جمعہ کے لئے کہتے ہیں) تو یہ سراسر اس کی غلطی ہوگی اور احکام شرعیہ سے نا واقفی کی دلیل ہوگی اور اس کو کہا جائے گا ؎ سخن شناس نہٖ دلبرا خطا اینجا است۔

غرض خطاباتِ شرعیہ میں اصل یہی ہے کہ وہ عام ہوتے ہیں خواہ مخاطب کوئی ہو۔ اہل قریہ ہوں یا غیر اور خواہ والی ہوں یا نہ۔ اسی وجہ سے جب خصوصیت کی ضرورت ہوتی ہے تو وہاں خصوصیت کے لئے الگ لفظ بولا جاتا ہے یا الگ دلیل تلاش کی جاتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبی ان اراد النبی ان یستنکحها خالصة لك من دون المؤمنین یعنی اگر ایمان والی کوئی عورت اپنا نفس نبی کے لئے ہبہ کردے (بغیر ولی اور مہر اور گواہوں کے) تو نبی کے لئے حلال ہے اگر نبی نکاح کرنا چاہے۔ یہ حکم نبی کے ساتھ خاص ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے عید کی نماز سے پہلے قربانی کرلی تو حضرتؐ نے فرمایا کہ تیری قربانی نہیں ہوئی۔ اس نے کہا یا رسول اللہ! میرے پاس چھ سات مہینہ کا بکری کا ایک بچہ ہے جو دو بکریوں کے گوشت سے بہتر ہے کیا وہ مجھے کافی ہوگا؟ تو آپ نے اس کو اجازت دیدی اور فرمایا ولن تجزی عن احد بعدك یعنی تیرے بعد کسی کے لئے درست نہیں؛ (مشکوٰۃ باب الاضحیۃ)

ناظرین! یہاں تک تو ہم نے اس بنا پر کلام کی تھی کہ حضرت عمرؓ نے اپنے خط جمعوا حیث ماکنتم میں اپنے عاملوں

ؔ بیضاوی ص۲۶ میں زیر آیہ کریمہ یاایها الناس لکھا ہے: تواتر من دینه علیه السلام ان مقتضی دینه واحکامه شامل للقبیلتین ثابت الی قیام الساعة الا ما خصه الدلیل یعنی یہ بات تواتر کو پہنچ چکی ہے کہ دین اور احکام کا مقتضی ذاتی الموجودین ومن سیوجد موجودہ غیر موجودہ سب لوگوں کو قیامت تک ثابت ہے مگر جس کو کسی دلیل نے خاص کردیا" اسی طرح مولوی محمود حسن احسن الفرائی کے ص۱۳۸ میں لکھتے ہیں: "تمام کے نزدیک عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ خصوص موارد کا" ۱۲ منہ

(امیروں) کو مخاطب فرمایا تھا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ یہ کہنا ہی غلط ہے کیونکہ مخاطب ابوہریرہ رضہ اور بحرین کے لوگ تھے اور حضرت ابوہریرہ رضہ اگرچہ امیر تھے مگر بحرین کے لوگ تو امیر نہ تھے بلکہ جو روایت ہم تلخیص سے نقل کر چکے ہیں اس میں یہ لفظ ہیں ان عمر کتب الیھم (یعنی حضرت عمر رضہ نے انکو لکھا) یہ محتمل ہے کہ حضرت عمر رضہ نے براہ راست یا حضرت ابوہریرہ رضہ کی معرفت خط اہل بحرین کو لکھا ہو تو اس صورت میں حضرت ابوہریرہ رضہ بالکل مخاطب نہ ہوں گے۔ غرض حضرت عمر رضہ کے ارشاد سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ گاؤں اور جنگل میں جمعہ صحیح ہے۔

واضح رہے کہ ہم نے جس غرض سے حضرت عمر رضہ کا یہ قول نقل کیا ہے اس کے لئے اس بحث کی کوئی ضرورت نہیں کہ خطاب کسکو ہے کیونکہ ہماری غرض ہے جنگل میں جمعہ ثابت کرنا سو وہ ہر طرح سے حاصل ہے خواہ خطاب صرف امیروں کو ہو یا عام ہو کیونکہ حضرت عمر رضہ فرماتے ہیں کہ جہاں ہو جمعہ پڑھو تو اب جنگل یا قریہ کی تخصیص بلا وجہ صحیح نہیں۔

اگر کوئی کہے کہ مراد قریہ ہے کیونکہ وہ لوگ قریہ میں تھے چنانچہ امام بیہقی رح نے معرفہ میں امام شافعی رح سے نقل کیا ہے اور مولوی ظہیر حسن لامع الانوار کے صفحہ ۵۵ میں لکھتے ہیں کہ "وہ شہر یعنی بحرین میں تھے۔ کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضہ بحرین کے والی تھے اور محکمہ عدالت شہر ہی میں ہوتا ہے۔" تو اس کا جواب یہ ہے کہ والی اگرچہ شہر میں ہوتا ہے مگر بہت دفعہ اس کا نائب گاؤں میں بھی رہتا ہے چنانچہ حصہ ۲ کے جوبیسویں تعارض میں گذر چکا ہے۔ پھر حضرت عمر رضہ کا جواب تو عام ہے اس میں شہر کی خصوصیت نہیں اگر شہر یا قریہ میں ہونے سے حکم شرعی اسجگہ کے ساتھ خاص ہو جائے تو لازم آئے گا کہ جو احکام مدینہ میں اترے ہیں وہ مدینہ کے ساتھ خاص ہوں اور جو مکہ میں اترے ہیں وہ مکہ کے ساتھ خاص ہوں اور جو سفر میں اترے ہیں وہ سفر کے ساتھ خاص ہوں۔ مثلاً نماز استسقا، نماز کسوف، لعان وغیرہ ہزاروں مسائل مدینہ میں اترے ہیں تو چاہیئے کہ ان میں مدینہ کی خصوصیت ہو حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں۔ غرض کہ اصل احکام شرعیہ میں عموم ہے بغیر کسی دلیل کے کسی جگہ کے ساتھ یا کسی شخص کے ساتھ خاص نہیں ہو سکتے۔ فاحفظہ فانہ بالقبول حقیق و علیہ یندور رحی التحقیق۔

تنبیہ ۔ صرف حضرت عمر رضہ کے قول پر مفصل بحث آئندہ صفحات میں کی جائیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

دفع دخل ہمارے بھائیوں نے اجماع کے ثبوت میں کچھ حوالے نقل کئے ہیں ہم چاہتے ہیں کہ ان کا بھی ذکر کرکے جواب دیدیں تاکہ آئندہ کسی کو ان کے پیش کرنے کا موقع نہ ملے بلکہ اگر کوئی اور حوالہ بھی کسی صاحب کی نظر سے گذرے تو انہی سے اوس کا جواب بھی نکال لے کیونکہ جو جواب ہم ان کا دیں گے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ اس پر ضرور چسپاں ہو گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اب سنئے مولوی احمد علی صاحب نور الشمعہ کے صفحہ ۹۸ میں بحوالہ فتح القدیر لکھتے ہیں:-

"والقطع للشغب انہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ لیس علی اطلاقہ اتفاقا بین الامۃ اذ لا یجوز اقامتہا فی البراری اجماعاً یعنی اس شور و شغب کا قطع (فیصلہ) یہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ "تم اللہ کے ذکر کی طرف سعی کرو" باتفاق امت مطلق نہیں کیونکہ جمعہ کا جنگلوں میں قائم کرنا اجماعاً جائز نہیں۔" انتہی ملخصاً

مولوی محمود حسن احسن القری کے صفحہ ۲۲ میں لکھتے ہیں:- "حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ مسوّی مصفّیٰ حجۃ اللہ البالغہ میں برابر اس کی تصریح فرمارہے ہیں۔ حجۃ اللہ میں فرماتے ہیں:-

وقد تلقت الامۃ تلقیا معنویا من غیر تلقی لفظ انہ یشترط فی الجمعۃ الجماعۃ ونوع من التمدن وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وخلفاءہ رضی اللہ عنہم والائمۃ المجتہدون رحمہم اللہ	یعنی[1] امت نے معنوی طور پر نہ لفظی طور پر یہ شرط پائی ہے کہ جمعہ میں جماعت اور کچھ آبادی شرط ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلیفے اور ائمہ مجتہدین شہروں میں جمعہ پڑھتے تھے اور جنگل والوں پر مواخذہ

[1] یہ ترجمہ ہمارا ہے مولوی محمود حسن صاحب نے عربی اور فارسی عبارتوں کا ترجمہ نہیں کیا تھا اسلئے ہم نے بالمقابل کالم پر ترجمہ کردیا۔ ۱۲ منہ

تعالیٰ یجمعون فی البلدان ولا یواخذون اھل البدو بل ولا یقام فی عھدھم فی البدو ففھموا من ذالک قرنا بعد قرن وعصرا بعد عصر انہ یشترط لھا الجماعۃ والتمدن وذالک لانہ لما کان حقیقۃ الجمعۃ اشاعۃ الدین فی البلد وجب ان ینظر الی تمدن وجماعۃ۔

حضرت مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ ایضاح میں فرماتے ہیں

ازاں جملہ است تعیین آنکہ بطریق لزوم مثل تعیین مکان طاہر غیر مقابر وحمامات برائے نماز وامصار برائے جمعہ واعیاد ومساجد برائے اعتکاف ومواقیت احرام وحرم وکعبہ وعرفات ومنیٰ ومزدلفہ وصفا ومروہ برائے حج وعمرہ وغیر مساجد برائے معاملات۔۔۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مصفّٰی میں ارشاد فرماتے ہیں:۔

واما قریہ یا شہر پس شرط جمعہ است بجہت آنکہ در زمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در بدو جمعہ نبود دبا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمع کثیر از اہل مکہ در عرفہ بودند ایشاں را جمعہ نفرمودند وسفر اگر عدم تحتم در حق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واہل مدینہ مے تواند شد در حق اہل مکہ علت نے تواند شد الا بودن ایشاں در صحرا واثر حضرت عثمان کہ اذن داد اہل بادیہ را برجوع پیش از وقت جمعہ وعمل مستمر مسلمین کہ در بدو جمعہ نیست ونہ در بریہ ونہ در اہل خیام وفارق میان اہل خیام وقریہ وجود

نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے زمانہ میں جنگل میں جمعہ قائم ہی نہیں ہوتا تھا۔ پس اس سے زمانہ بزمانہ یہ بات سمجھی کہ جمعہ کے لئے جماعت اور ایک قسم کی آبادی شرط ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ جب جمعہ کی اصلیت یہ ہے کہ بلد[1] میں اشاعت دین ہو تو لازم ہوا کہ جماعت اور آبادی کا لحاظ کیا جائے"۔

مولانا شاہ اسمٰعیل شہیدؒ ایضاح میں فرماتے ہیں کہ اس میں سے تعیین مکان ہے یا تو بطریق لزوم جیسے نماز کیلئے مکان پاکیزہ کی تعیین ہے جو حمام یا قبرستان نہ ہو اور شہروں کی تعیین جمعہ اور عید کے لئے اور مسجد[2] کی تعیین اعتکاف کیلئے اور مواقیت احرام حرم کعبہ عرفات منٰی مزدلفہ صفا مروہ کی تعیین حج وعمرہ کیلئے اور معاملات کے لئے غیر مساجد کی تعیین"۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ مسفّٰی میں فرماتے ہیں "قریہ یا شہر کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جنگل میں جمعہ نہیں ہوتا اور میدان عرفات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اہل مکہ کی ایک جماعت بڑی بھی اون کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کا ارشاد نہیں فرمایا اور سفر اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مدینہ کے حق میں عدم وجوب جمعہ کی علت ہو سکتا ہے مگر اہل[3] مکہ کے حق میں تو سوائے جنگل کے اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور حضرت عثمانؓ[4] نے جنگل

---

[1] بلد سے مراد شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی عبارت میں نوعِ تمدن ہے یعنی کچھ آبادی خواہ شہر ہو یا قریہ کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے لئے تمدن ہی شرط ہے چنانچہ اسی عبارت میں انہوں نے تصریح کی ہے اور آگے مصفّٰی کی عبارت بھی آتی ہے جس میں گاؤں میں جمعہ صحیح ہونے کی تصریح ہے

[2] جمعہ کی اصلیت جو شاہ ولی اللہ صاحب نے بیان کی ہے یہی ہمارے بھائی بیان کرتے ہیں چنانچہ ہم حصہ کے پانچویں تعارض صفحہ ۴۴ اور انیسویں تعارض صفحہ ۷۰ میں تفصیل کر چکے ہیں اور یہ گاؤں کو بھی شامل ہے کیونکہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک گاؤں میں جمعہ صحیح ہے چنانچہ مصفّٰی کی عبارت میں آتا ہے انشاء اللہ پس اب ہمارے بھائیوں کو بھی چاہئیے کہ گاؤں میں جمعہ صحیح کہیں اور ایک اصلیت جمعہ کی ہم نے بھی بیان کی ہے جس کی تفصیل ظہر احتیاطی کے مسئلہ میں حصہ ۲ کے صفحہ ۲۰۹ پر گذر چکی ہے وہ شہر گاؤں جنگل تینوں کو شامل ہے اگر ہمارے بھائی اسکو قبول کر لیں تو زہے عز وشرف۔ ۱۲

[3] اہل مکہ کے حق میں بھی ترک جمعہ کی وجہ سفر بن سکتا ہے چنانچہ ہم حصہ ۲ کے سولہویں تعارض میں تفصیل کر چکے ہیں۔ ۱۲

[4] حضرت عثمانؓ کے رخصت دینے کی وجہ اہل جنگل (یا اہل قریہ) ہونا نہیں بلکہ اس کی وجہ اجتماع عید وجمعہ ہے چنانچہ حصہ ۲ کے نویں تعارض میں مفصل گذر چکا ہے۔ ۱۲

انیہ است ودر عوالی وقریہ قلتِ متوطنان:

طبرانی میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے: خمسۃ لا جمعۃ علیہم المرأۃ والمسافر والعبد والصبی واھل البادیۃ۔ جس کی بابت حجۃ اللہ البالغہ میں مذکور ہے: لما دوی من طرق شتی یقوی بعضہا بعضا خمسۃ لا جمعۃ علیہم وعد منہم اھل البادیۃ۔ اور بیہقی اور امام رافعی وغیرہ بھی اپنی مصنفات میں اس مضمون کی تصریحات فرما رہے ہیں۔" (انتہی ملخصًا احسن القریٰ صفحہ ۱۴۲)

والوں کو جمعہ سے پہلے لوٹنے کی رخصت دی اور مسلمانوں کا عمل دائمی ہے کہ جنگل اور غیر آبادی میں اور اہل خیمہ میں جمعہ نہیں اور اہل خیمہ اور قریہ کے درمیان فرق عمارتوں کے ساتھ ہے اور عوالی اور قریہ میں فرق رہنے والوں کی کمی کے ساتھ:

طبرانی میں حدیث ہے کہ پانچ پر جمعہ نہیں، عورت، مسافر، غلام، لڑکا اور جنگلی۔ حجۃ اللہ میں ہے کہ یہ حدیث کئی طریقوں سے مروی ہے جو ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں اور پانچ پر جمعہ نہیں اور انہیں سے جنگل والوں کو بھی شمار کیا ہے" انتہی۔

یہ وہ حوالے ہیں جن سے ہمارے بھائیوں نے جنگل میں جمعہ نہ ہونے کی بابت اجماع ثابت کیا ہے اب ان کا جواب سنیئے۔ مولوی اسماعیل شہید علیہ الرحمۃ کی عبارت میں تو اجماع کا ذکر ہی نہیں بلکہ یہ بھی ذکر نہیں کہ یہ جگہیں شرط ہیں صرف تعیین کا ذکر ہے اور تعیین سے شرط ہونا لازم نہیں آتا۔ دیکھئے معاملات کے لئے غیر مساجد کی تعیین کی ہے لیکن اگر کوئی مسجد میں معاملہ کرے تو خواہ گنہگار ہی ہو جائے مگر معاملہ صحیح ہو گا۔ سبل السلام میں مسجد کی بیع کے متعلق لکھا ہے: وھل ینعقد البیع قال الماوردی ینعقد اتفاقًا" یعنی ماوردی کہتے ہیں کہ بالاتفاق بیع صحیح ہو گی۔"

اسی طرح منیٰ وغیرہ کی تعیین حج کے لئے کی ہے حالانکہ حج کے لئے منیٰ میں جانا فرض نہیں۔ ملاحظہ ہو شرح وقایہ صفحہ ۲۴۴۔ اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ مولوی اسمٰعیل صاحب مرحوم کا یہ رسالہ بدعات کے رد میں ہے جس سے مطلب ان کا یہ ہے کہ اپنی طرف سے جگہ کی یا دن وغیرہ کی تعیین کرنا درست نہیں بلکہ تعیین کرنا شارع کا کام ہے پھر بطور مثال جمعہ کے لئے شہر اور حج کے لئے منیٰ وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مثال سے مقصود سمجھانا ہوتا ہے خواہ ایک آدھ مذہب پر صحیح ہو یا بالاتفاق صحیح ہو پس اس سے مولوی اسماعیل مرحوم کا مذہب ہونا بھی لازم نہیں آتا چہ جائیکہ اس سے اجماع ثابت ہو۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ مولوی اسمٰعیل مرحوم نے جمعہ یا عیدین کے لئے شہر کا ذکر کیا ہے اور شہر کے شرط ہونے پر اجماع نہیں کیونکہ شافعیہ وغیرہ اس کے خلاف ہیں تو اگر مولوی اسمٰعیل مرحوم کے کلام سے جنگل میں جمعہ نہ ہونے پر اجماع ثابت کریں تو لازم آئے گا کہ جمعہ اور عیدین کے لئے شہر کے شرط ہونے پر بھی اجماع ہو۔ فافھم

اسیطرح شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نزدیک بھی اجماع یا اتفاق کی تصریح نہیں صرف اہل بادیہ وغیرہ کا ذکر ہے سو اس سے[2] بعض

---

[1] اس حدیث کا اس محل میں ذکر کرنا بیکار ہے کیونکہ خبر واحد کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک کتاب اللہ پر زیادتی درست نہیں اسکے علاوہ یہ حدیث صحیح بھی نہیں اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے جو اسکی صحت کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ کئی سندوں سے مروی ہے یہ وجہ اوس وقت صحیح ہوتی جب ساری سندوں میں جنگل والوں کا ذکر ہو اور یہ ثابت نہیں نیز اس حدیث سے جنگل میں جمعہ ناجائز ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جنگل والوں پر جمعہ واجب نہیں۔ فافھم ۱۲

[2] جیسے اللہ تعالےٰ فرماتا ہے: وقالت الیھود عزیر ابن اللہ وقالت النصاریٰ المسیح ابن اللہ۔ یہاں ایک قول پر بعض مراد ہیں ملاحظہ ہو تفسیر خازن ومدارک صفحہ ۲۱۳۔ ۱۲

.... مراد ہو سکتے ہیں اور اگر تمام مراد ہوں تو اس کی وجہ جو بیان کی ہے کہ آپ کے اور خلفاء وغیرہ کے زمانہ میں جنگل میں جمعہ نہیں تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نزدیک نبی صلے اللہ علیہ وسلم اور خلفاء وغیرہ کے زمانہ میں گاؤں میں جمعہ تھا کیونکہ اگر ان کے زمانہ میں گاؤں میں جمعہ نہ ہوتا تو شاہ ولی اللہ صاحب گاؤں سے بھی جمعہ کی نفی کرتے مگر نفی نہیں کی بلکہ مصفی کی عبارت میں انہوں نے گاؤں میں جمعہ کی تصریح کی ہے۔ پس جب ثابت ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نزدیک خلفاء وغیرہ کے زمانہ میں گاؤں میں جمعہ تھا تو اب چاہئے تھا کہ ہمارے بھائی جیسے ان کی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ خلفاء وغیرہ کے زمانہ میں جنگل میں جمعہ نہ تھا اسی طرح ان کی اس بات کو بھی تسلیم کرتے کہ خلفاء وغیرہ کے زمانہ میں گاؤں میں جمعہ تھا۔ مگر ہمارے بھائی شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی پہلی بات کو تو تسلیم کرتے ہیں دوسری کو تسلیم نہیں کرتے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ صاحب فتح القدیر نے لکھا ہے کہ خلفاء وغیرہ کے زمانہ میں جمعہ قائم نہیں ہوا چنانچہ مولوی احمد علی نور ہدایہ کے صفحہ ۱۹ میں بحوالہ فتح القدیر لکھتے ہیں:

"وبهذا لم ينقل عن الصحابة انهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع الا في الامصار دون القرى ولو كان لنقل ولو احادا یعنی اس لئے صحابہ سے یہ منقول نہیں ہوا کہ جب انہوں نے شہر فتح کئے تو انہوں نے مبر اور جمعے دیہات میں شہروں کے سوا قائم کئے ہوں اگر یہ بات ہوتی تو ان سے منقول ہوتا گو خبر آحاد سے سہی۔" انتہی

تو اب جس طرح ہمارے بھائی فتح القدیر والے کی بات پر اعتماد کر کے گاؤں میں جمعہ کی بابت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی بات کو نہیں مانتے اسی طرح ہم عمر بن عبدالعزیزؒ اور عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عمرؓ کے گذشتہ اقوال کی بنا پر شاہ ولی اللہؒ اور دیگر ناقلین اجماع کے قول کو تسلیم کرنے سے معذور ہیں۔

اس کے علاوہ جن لوگوں نے اجماع نقل کیا ہے شاید ان کو حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے اقوال پر اطلاع نہ ہوئی یا ہوئی مگر مطلب سمجھنے میں غلطی کی ہو جس طرح ہمارے بھائی غلطی کرتے ہیں۔ بہرصورت اجماع کا ثبوت مشکل ہے۔ بلکہ خود حنفیہ نے بھی اس بات کا اقرار کر لیا ہے علامہ عینیؒ عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں لکھتے ہیں: الامام ای موضع حل جمع یعنی امام جہاں اتر پڑے جمعہ پڑھے۔" مولوی ظہیر احسن آثار السنن کے صفحہ ۲۲ میں لکھتے ہیں: علامہ عینیؒ کا یہ قول بعض اقوال فقہاء کے موافق ہے جس کو علامہ ابن حزمؒ کے جواب میں پیش کیا ہے مگر فی نفسہ یہ قول صحیح نہیں کیونکہ باتفاق فقہاء صحرا میں نماز جمعہ درست نہیں ہے گو وہاں امام موجود ہو۔ دیکھو عرفات میں امام موجود رہتا ہے مگر وہاں نماز جمعہ درست نہیں۔

خلاصہ یہ کہ جس نے اس بارہ میں اجماع کا خیال کیا ہے اس کی ذہل غلطی ہے اور ایسی غلطی ہونی کوئی بعید امر نہیں سبل السلام صفحہ ۱۸۹ میں ہے: قال النووي الاجماع على ان غسل الميت فرض كفاية قال المصنف بعد نقله في الفتح وهو ذهول شديد فان الخلاف فيه مشهور عند المالكية حتى ان القرطبي رجح في شرح مسلم انه سنة۔

ل جب علامہ عینیؒ کا قول بعض فقہاء کے موافق ہے تو پھر جنگل میں جمعہ نہ ہونے پر فقہاء کے اتفاق کا دعویٰ کرنا عجیب ہے ہاں اگر فقہاء کے اتفاق سے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اتفاق ہو تو درست ہو سکتا ہے مگر تاہم پھر بھی شبہ باقی رہتا ہے کہ عرفات میں جمعہ ہونے کی وجہ جنگل بتلانا اس پر ان کا اتفاق ثابت نہیں بلکہ فناء مصر بھی اس کی وجہ ہو سکتی ہے چنانچہ حصہ دوم کے پچیسویں تعارض میں ہم تفصیل کر چکے ہیں ۱۲

یعنی نووی کہتے ہیں کہ غسل میت فرض کفایہ ہے۔ صاحب فتح الباری کہتے ہیں یہ سخت غفلت ہے کیونکہ مالکیہ کا خلاف اس میں مشہور ہے یہاں تک کہ قرطبی نے شرح مسلم میں اس کے سنت ہونے کو ترجیح دی ہے"!

اسی طرح طحاوی لکھتے ہیں کہ صدقہ فطر میں گیہوں کا نصف صاع کافی ہونا اس پر صحابہ کے زمانہ میں اجماع ہوگیا ہے حالانکہ صحابی ابی سعیدؓ اور ابن عمرؓ مخالف ہے۔ ملاحظہ ہو عون المعبود جلد ۲ صفحہ ۴۰۔ اسی طرح طبرانی نے ایک مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور اس میں غلطی کی ہے۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نسائی جلد ۲ طبع انصاری صفحہ ۲۴۰ عث بحوالہ نووی۔

غرض اس قسم کے حوالے بہت ہیں جن کا نقل کرنا باعث طوالت ہے۔ اب خیال فرمائیں کہ جب ایسے بڑے بڑے امام نقل اجماع میں غلطی کر جاتے ہیں تو شاہ ولی اللہ صاحبؒ یا فتح القدیر والے بیچارے کس گنتی میں ہیں؟ ؎

سہو ونسیان سے ہے پاک خدا ہی عارف　　اور انسان ہے اک پیکر سہو ولغزش

لیجئے خود شاہ ولی اللہ صاحبؒ ہی کی اس جمعہ کے مسئلہ میں غلطی موجود ہے مسوّی میں فرماتے ہیں: واتفقوا علی انہ لا جمعۃ علی مریض ولا مسافر ولا امرأۃ ولا عبد یعنی بیمار، مسافر، عورت، اور غلام پر جمعہ نہ ہونے پر اتفاق ہے" حالانکہ زہری تابعی رحؒ کے نزدیک مسافر پر جمعہ ہے۔ ملاحظہ ہو بخاری۔ اور امام داؤد ظاہری رحؒ کے نزدیک غلام پر جمعہ ہے۔ ملاحظہ ہو سبل السلام۔ بلکہ خود مولوی محمود حسن نے احسن القریٰ کے صفحہ ۶ پر مسافر میں اور غلام میں علماء کا اختلاف ذکر کیا ہے۔ سچ ہے: لکل جواد کبوۃ ولکل عالم ھفوۃ۔

ناظرین! حنفیہ نے جو اہل صحراء کے اجماع کے ساتھ تخصیص کی تھی اس کا ایک جواب تو پورا ہو چکا کہ اجماع کا دعویٰ غلط ہے۔ اب ہم دوسرا جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر صحراء میں جمعہ نہ پڑھنے پر اجماع ہو تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ ختم ہونے کے بعد ہوا ہوگا کیونکہ اجماع اسے کہتے ہیں کہ ایک زمانہ کے مجتہد کسی بات پر متفق ہوں اور یہ اتفاق اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جب یہ زمانہ گزر جائے کیونکہ ممکن ہے کہ ان میں سے کوئی قائل ہو اور اتفاق نہ رہے کیونکہ جنگل میں جمعہ نہ ہونے کی بابت اگر اجماع ہوگا تو سکوتی[1] ہوگا کیونکہ صریح[2] تو کسی نے نقل نہیں کیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی مصلحت سے مجتہد نے اپنا مذہب عام طور پر ظاہر نہ کیا ہو اور خاص خاص کو بتلا دیا ہو اور اپنی وفات کے بعد اشاعت کی رخصت دیدی ہو۔ اور ایسا اتفاق بھی بہت دفعہ ہو جاتا ہے کہ ایک مجتہد ایک مسئلہ کو جانتا ہے مگر پہلے نہیں بتلاتا جب موت کے آثار دیکھتا ہے تو بتلا دیتا ہے چنانچہ مشکوٰۃ میں حدیث ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مسئلہ سکھلایا تھا کہ جب لوگ کلمۂ توحید پر پختہ رہیں تو اللہ ان کو عذاب نہ کریگا! معاذ رضی اللہ عنہ نے پہلے نہیں بتلایا۔ مرض الموت میں کتمان علم کے خوف سے بتلا دیا! اسی طرح ایک اور صحابی نے موت کے وقت ایک مسئلہ کی خبر دی (مسلم جلد اول صفحہ ۶۱) اسی طرح معقل بن یسارؓ نے کیا اور کہا اگر میں جانتا کہ میری حیات سے کچھ باقی ہے تو میں کبھی خبر نہ دیتا۔ (مسلم جلد اول باب استحقاق الوالی الغاش لرعیتہ النار صفحہ ۸۳) اسی طرح متعہ[3] حج کی حدیث عمران ابن حصینؓ نے مرض موت میں سنائی اور کہا اگر میں زندہ رہا تو تم اس حدیث کو چھپائے رکھنا ورنہ ظاہر کر دینا۔ (مسلم کتاب الحج باب جواز التمتع) اسی طرح ابو ایوبؓ نے موت کے وقت ایک حدیث سنائی کہ اگر تم گناہ نہ کرو تو اللہ تمہاری جگہ اور لوگ پیدا کرے جو

---

[1] اجماع سکوتی اسے کہتے ہیں کہ علماء ایک مسئلہ سن کر سکوت کریں۔ ۱۲

[2] بلکہ اوپر صفحہ ۱۳ میں شاہ ولی اللہؒ کی عبارت میں تلقی معنوی کی تصریح ہے تو اگر ہمارے بھائیوں کے حسب فہم اس سے اجماع مراد ہو تو اجماع سکوتی ہی ہوگا نہ تصریحی چنانچہ لفظ "معنوی" اس بارے میں صاف ہے۔ ۱۲

[3] متعہ اسے کہتے ہیں کہ پہلے عمرے کا احرام باندھے اور عمرہ کرکے حلال ہو جائے پھر ...

گناہ کریں اور ان کو بخشے اور کہا کہ اگر میری حیات سے کچھ باقی ہوتا تو نہ سناتا۔ (مسلم جلد ۲ صفحہ ۲۵۵) اسی طرح حضرت عثمان رضی نے کچھ مدت تک یہ حدیث چھپائے رکھی کہ سرحد پر ایک دن رباط کرنا یعنی پہرہ دینا اور جگہ میں ہزار دن گذارنے سے بہتر ہے!

غرض اجماع زمانہ منقطع ہونے کے بعد منعقد ہوتا ہے اور اگر بالفرض مان لیا جائے کہ اجماع کے منعقد ہونے میں زمانہ شرط نہیں تو بھی اجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ رضی کے زمانہ میں منعقد ہوا ہوگا[1] اور تخصیص اس چیز سے ہوسکتی ہے جو حضرت[2] کے زمانہ میں ہو بلکہ مخصوص کے مقارن یعنی متصل ہو یعنی جس وقت شارع کی طرف سے مخصوص صادر ہوا ہے اسی کے ساتھ ہی تخصیص صادر ہو فاصلہ نہ ہو۔

پھر اجماع کی دو قسمیں ہیں ایک وہ اجماع ہے جس کے نقل کرنیوالے ہر زمانہ میں اتنے لوگ ہوں جن کا اجتماع کذب پر عادتاً محال ہو۔ دوسری قسم وہ جو اس طرح نہ ہو۔ دوسری قسم بمنزلہ خبر واحد[3] کے ہے اور یہ اجماع جس کے ساتھ آیت کی تخصیص کی جاتی ہے اس کا حال معلوم نہیں کہ کونسی قسم ہے اگر دوسری قسم ہو تو تخصیص صحیح نہ ہوگی!

پھر اگر اجماع کے ساتھ تخصیص پیدا کر کے خبر واحد کے ساتھ تخصیص ..... کرنا درست ہو تو قرآن مجید کی کوئی عام آیت قطعی نہیں رہے گی بلکہ تقریباً سب ظنی ہو جائیں گی کیونکہ ہر آیت سے بعض افراد خارج ہوتے ہیں اور اُن کے خارج ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہوتا۔ اگر بالفرض ہم مان لیں کہ کوئی آیت ایسی بھی ہوگی جس سے بعض افراد خارج نہیں کئے گئے لیکن اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ بہت سی قطعی آیتیں ظنی ہو جائیں گی۔ مثلاً جس[4] آیت کو حنفیہ فاتحہ خلف الامام کے عدم جواز میں پیش کرتے ہیں وہ بھی قطعی نہیں رہے گی کیونکہ درسوں میں جب قرآن مجید پڑھایا جاتا ہے تو بالاجماع سماع واجب نہیں تو حدیث لاصلوٰۃ کے ساتھ حنفیہ کے اصول پر تخصیص درست ہوگی اسی طرح آیت واقیموا الصلوٰۃ بھی ظنی ہو جائے گی کیونکہ اس سے حیض والی اور نفاس والی عورت بالاجماع[5] خاص ہے۔ حالانکہ تلویح توضیح وغیرہ میں اس آیت کو قطعی لکھا ہے پھر اس صورت میں ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ شریعت میں یہ احکام بھی قطعی نہ رہیں کیونکہ جب دلیل ظنی ہوئی تو جو حکم اس سے ثابت ہوتا ہے وہ بطریق اَولیٰ ظنی ہو گا۔ اور اصول فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ ظنی کا منکر کافر نہیں ہوتا پس ان میں سے کسی حکم کا منکر کافر نہیں ہوگا!

---

[1] نور الانوار صفحہ ۲۱۹ میں ہے: لان الاجماع لم یکن فی زمن الرسول علیہ السلام وانما یکون فی زمن الصحابۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجماع نہ تھا بلکہ صحابہ کے زمانہ میں اوسکا وجود ہوا" نور الانوار صفحہ ۲۱۹ میں ہے والاصح المختار انہ لابد لہ من داع یعنی اصح یہ ہے کہ اجماع کے لئے کوئی داعی ہونا ضروری ہے یعنی ایسی دلیل کا ہونا جس سے وہ اجماعی مسئلہ ثابت ہو۔ ۱۲

[2] مخصوص وہ جس کے بعض افراد نکالے جائیں جیسے آیت جمعہ سے ہمارے بھائی اہل قریہ کو نکال لیتے ہیں تو آیت جمعہ مخصوص ہوئی اور جس دلیل کے ساتھ نکالیں گے وہ مُخصِّص ہوگی اور مخصص کو مخصوص کے مقارن ہونا شرط ہے چنانچہ نور الانوار سے ..... حصہ ۲ کے چند ہوئیں تعارض میں صفحہ ۹ کے حاشیہ پر ہم نقل کر چکے ہیں اسی طرح مسلم الثبوت وغیرہ میں عام کی بحث میں مذکور ہے اگر مقارن نہ ہو تو وہ ناسخ ہوگا اور ناسخ کو بھی اگرچہ کبھی مخصص کہدیتے ہیں مگر یہ وہ مخصص نہیں جس سے عام ظنی ہو جاتا ہے اسی واسطے اس میں مقارن کی قید لگاتے ہیں۔ ۱۲

[3] نور الانوار صفحہ ۲۱۹ میں ہے: واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنۃ بالاحاد یعنی اگر اجماع کے ناقل آحاد ہونگے تو اسکا حکم خبر واحد کا سا ہوگا۔ ۱۲

[4] یعنی آیت واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا (الآیۃ) ۱۲

[5] حیض والی اور نفاس والی کی عقلی تخصیص نہیں ورنہ مستحاضہ وغیرہ کی بھی ہوتی۔ ۱۲

اگر کہا جائے کہ جن احکام پر اجماع ہے وہ قطعی ہوں گے تو اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ اجماع ہمیشہ قطعی نہیں ہوتا بلکہ کبھی بمنزلہ خبر متواتر کے ہوتا ہے، کبھی بمنزلہ خبر واحد کے۔ (ملاحظہ ہو حسامی وغیرہ) پھر جو اجماع قطعی ہے وہ کم ہے کم صحابہ کے زمانہ میں منعقد ہوا ہوگا تو لازم آئے گا کہ اس سے پیشتر کوئی حکم بھی قطعی نہ ہو مثلاً جو لوگ حضرت ﷺ کے فوت ہوتے ہی کسی حکم سے منکر ہو گئے (جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت میں بہت لوگ زکوٰۃ سے منکر ہو کر مرتد ہو گئے تھے (ملاحظہ ہو مشکوٰۃ) تو ان کو کافر نہ کہنا چاہیئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ پھر اس صورت میں ایک یہ خرابی لازم آئے گی کہ عام مخصوص البعض باقی افراد میں جو بالاجماع داخل ہوں قطعی ہو۔

مثلاً آیت جمعہ سے حنفیہ کے نزدیک اہل صحرا اور اہل قریہ خارج ہیں۔ اور اہل مصر داخل ہیں اور ان کے داخل ہونے پر اجماع ہے پس آیت جمعہ ان افراد میں جن کے داخل ہونے پر اجماع ہے قطعی ہوگی بلکہ ہر عام مخصوص البعض قطعی ہو جائیگا۔ (کیونکہ ایسا کوئی عام مخصوص البعض نہیں جس کے بعض افراد پر اجماع نہ ہو) حالانکہ فقہاء کا یہ مشہور مسئلہ ہے اور کتب اصول میں عام طور پر مذکور ہے کہ عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے۔ مثال کے لئے ایک کتاب (نور الانوار) کی عبارت دوسرے حصہ کے پندرہویں تعارض میں گذر چکی ہے۔

پھر آیت جمعہ کی تخصیص خواہ آیت سے ہو یا حدیث سے یا اجماع سے بہر صورت اسکی دلالت قطعی نہیں رہے گی اور فقہاء نے اسے قطعی لکھا ہے اور جب قطعی نہ ہوئی تو جمعہ کا حکم بھی قطعی نہ رہے گا اور نہ اس کا منکر کافر ہوگا حالانکہ جمعہ کے منکر کو فقہاء نے کافر لکھا ہے چنانچہ یہ دونوں باتیں (یعنی آیۃ جمعہ کا قطعی ہونا اور جمعہ کے منکر کا کافر ہونا) حصہ ۲ کے پندرہویں تعارض میں گذر چکی ہیں؛ اگر کہا جائے کہ اجماع مخصص نہیں بلکہ ناسخ ہے اور نسخ کے بعد منسوخ اپنے بقیہ افراد میں قطعی ہوتا ہے پس اس بنا پر آیت جمعہ اہل صحراء (جنگل) کے حق میں اجماع سے منسوخ ہوگی اور باقی کے حق میں بدستور قطعی رہیگی پس اس کا منکر کافر ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب باقی کے حق میں قطعی ہوئی اور باقی میں اہل قریہ بھی داخل ہیں تو ان کے حق میں بھی قطعی رہیگی پس خبر واحد لاجمعۃ ولا تشریق وغیرہ سے اہل قریہ کی تخصیص صحیح نہ ہوگی حالانکہ اجماع کی بحث صرف اسی بنا پر شروع ہوئی تھی کہ اجماع کے ساتھ اہل صحرا خارج ہونے سے بقیہ افراد میں آیت جمعہ ظنی ہوگی اور ظنی کی تخصیص ظنی (خبر واحد) سے درست ہے جب اہل صحرا کے خارج ہونے کے بعد بھی آیت جمعہ بدستور قطعی رہی تو سارا تانا بانا ہی خراب ہو گیا؛ اسکے علاوہ اجماع کو ناسخ کہنا ہی غلط ہے بلکہ حنفیہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اجماع ناسخ نہیں ہوتا۔ نور الانوار کے صفحہ ۲۸ میں ہے: وکذا الاجماع لایصلح ناسخا لشئ من الادلۃ وقال فخر الاسلام یجوز نسخ الاجماع بالاجماع وعند بعض المعتزلۃ یجوز نسخ الکتاب بالاجماع یعنی اجماع ادلہ اربعہ سے کسی دلیل کو منسوخ کرنیکی صلاحیت نہیں رکھتا اور فخر الاسلام کہتے ہیں کہ اجماع اجماع کا ناسخ ہو سکتا ہے اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اجماع کتاب اللہ کا ناسخ بھی ہو سکتا ہے۔" اب ناظرین خیال فرمائیں کہ باوجود اسکے کہ اجماع کو ناسخ کہنا اصول حنفیہ کے خلاف ہے بلکہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے مگر پھر بھی ہمارے بھائی اجماع کو ناسخ کہے جاتے ہیں غرض اہلحدیث کی طرف سے اعتراضات کی اسقدر بوچھار ہوئی کہ آخر ان بیچاروں کو یہ راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرنا پڑا مگر بدقسمتی سے وہ راستہ اس سے بھی تنگ تر تھا جس میں تھوڑی دور چلکر رہ گئے اور کامیاب نہ ہوئے ۔ تہیدستان قسمت راچہ سود از رہبر کامل ٭ کہ خضر از آب حیواں تشنہ می آرد سکندر را۔

وہ تنگ رستہ یہ ہے کہ آیت جمعہ عام نہیں بلکہ خاص ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت کریمہ یاایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ میں الذین امنوا سے خاص اہل مصر مراد ہیں اور اہل قریہ اور اہل صحرا اس میں داخل نہیں تاکہ نکالنے کی ضرورت ہو کیونکہ نکالی وہی شئے جاتی ہے جو پہلے داخل ہو اس کی مثال ایسی ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ان الذین کفروا سواء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون۔ یعنی کافروں کو تیرا ڈرانا نہ ڈرانا برابر ہے وہ کبھی ایمان نہ لائیں گے۔" اس آیت میں کافروں سے مراد ازلی کافر ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ کئی کافروں کو ہم دیکھتے ہیں اور مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ ایمان لے آتے ہیں۔ تو اللہ عزوجل کے اس فرمانے کا کیا مطلب ہوا کہ کافر ایمان نہیں لائیں گے اس کے جواب مختلف دیئے جاتے ہیں بعض کہتے ہیں جو کافر ایمان لے آتے ہیں وہ قرآنی اصطلاح میں کافر ہی نہیں کیونکہ کافر وہ ہے جس کا خاتمہ کفر پر ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ھدی للمتقین یعنی قرآن مجید متقیوں کے

سے ہدایت ہے، اس آیت میں جن کافروں کو ہدایت ہو جاتی ہے ان کو متقی کہا گیا ہے تو وہ کافروں میں داخل نہیں ہو سکتے ہاں ظاہر میں ہم ان کو کافر ہی کہیں گے اور ان کے ساتھ کافروں والا تعلق رکھیں گے۔ کیونکہ ہمیں خاتمہ کی خبر نہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ یہ آیت اگرچہ عام ہے اور سب کافروں کو شامل ہے مگر بدلیل مشاہدہ مراد اس سے ازلی کافر ہیں جن کا خاتمہ کفر پر ہوتا ہے۔ جیسے ھدی للمتقین میں بدلیل مشاہدہ متقیوں سے مراد وہ متقی ہیں جن کا خاتمہ ہدایت پر ہوتا ہے تو گویا پہلے جواب میں اور اس جواب میں یہ فرق ہوا کہ پہلے میں کافر انہی کو کہا ہے جن کا خاتمہ کفر پر ہوتا ہے اور جو اس وقت کافر ہیں ان کو قرآنی اصطلاح میں کافر ہی نہیں سمجھا۔ اور دوسرے جواب میں ان کا کافر ہونا تسلیم کر لیا ہے مگر مشاہدہ کی وجہ سے آیت سے ازلی کافر مراد لیتے ہیں۔

تیسرا جواب قاضی بیضاوی رح وغیرہ نے دیا ہے کہ ان الذین کفروا میں تعریف موصول عہد کیلئے ہے یعنی کلمہ الذین سے ازلی کافروں کی طرف اشارہ ہے اور دلیل اسکی مشاہدہ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کئی کافر ایمان لے آتے ہیں اسکی مثال ایسی ہے جیسے اللہ تعالےٰ فرماتا ہے: فعصیٰ فرعون الرسول فاخذناہ اخذًا وبیلًا۔ یعنی فرعون نے رسول کی نافرمانی کی تو ہم نے اس کو پکڑ لیا پکڑنا سخت۔

اس آیت میں رسول سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں اور کلمہ الرسول میں جو الف لام ہے اس سے موسیٰ علیہ السلام کی طرف اشارہ ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس سے پہلی آیت میں موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے تو اسی طرح کلمہ الذین میں ازلی کافروں کی طرف اشارہ ہے اور دلیل اس کی مشاہدہ ہے تو گویا اس جواب میں بھی اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ جو اس وقت کافر ہیں وہ بیشک کافر ہیں مگر اس آیت میں ان کا داخل ہونا تسلیم نہیں کیا بخلاف دوسرے جواب کے کہ اس میں داخل ہونا بھی تسلیم کر لیا ہے لیکن بدلیل مشاہدہ ان کو خارج کر دیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ پہلے جواب میں جن کافروں کا خاتمہ ایمان پر ہوتا ہے ان کو کافر ہی نہیں سمجھا اور تیسرے جواب میں ان کو کافر تو سمجھا ہے لیکن آیۂ کریمہ ان الذین کفروا میں ان کو داخل نہیں سمجھا اور دوسرے جواب میں ان کا کافر ہونا بھی تسلیم کر لیا ہے اور آیۂ کریمہ ان الذین کفروا میں داخل ہونا بھی تسلیم کر لیا ہے مگر بدلیل مشاہدہ ان کو خارج کر دیا ہے پس تیسرے جواب اور دوسرے جواب میں فرق صرف اتنا ہے کہ دوسرے جواب میں آیۂ کریمہ ان الذین کفروا کو عام قرار دیا ہے اور دونوں قسم کے کافروں کو شامل سمجھا ہے پھر تخصیص کر دی ہے اس[1] کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص ایک مکان میں ہو پھر اس کو باہر نکال دیا جائے۔ اور تیسرے جواب میں عام قرار نہیں دیا بلکہ کہا ہے کہ کلمہ الذین اس وقت کے کافروں کو شامل ہی نہیں اور جب شامل نہ ہوا تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی مثلاً ایک شخص پہلے ہی سے مکان سے باہر ہو تو اوس کا نکالنا کیا کیونکہ نکالنا تو اس وقت ہوتا ہے جب داخل ہو اور دلیل ان دونوں کی یعنی داخل سمجھ کر نکالنے کی یا سرے سے داخل ہی نہ سمجھنے کی مشاہدہ ہے لیکن دوسرے جواب میں تو اس دلیل کے ساتھ تخصیص کی ہے اور تیسرے جواب میں اس کو ازلی کافروں کی طرف اشارہ کی وجہ بنایا ہے۔

یہ تین جواب اس شبہ کے دیئے جاتے ہیں اب ان میں سے پہلے دو جواب کی صحت میں تو کوئی شبہ نہیں ہاں تیسرے جواب میں اتنا شبہ ہے کہ کلمہ الذین الفاظ عموم سے ہے چنانچہ تفسیر خازن میں زیر آیۂ کریمہ والذین کفروا

[1] یہ مثال صرف تفہیم کے لئے ہے ورنہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ۱۲

باتنا سنستدرجھم من حیث لا یعلمون لکھا ہے: یرید به جمیع المکذبین بآیات الله وھم الکفار وقیل المراد بھم اھل مکة والاول اولی لان صیغة العموم تتناول الکل الا من دل الدلیل علی خروجه منه. یعنی "اس آیت سے مراد تمام جھٹلانے والے ہیں اور کہا گیا ہے کہ مراد اہل مکہ ہیں مگر پہلا قول اچھا ہے کیونکہ صیغہ عموم کا سب کو شامل ہے[1] مگر جس کے خارج ہونے پر کوئی دلیل دلالت کرے" پس جب کلمہ الذین صیغہ عموم کا ہوا تو اس کا عہد یعنی خصوصیت کے لئے استعمال ہونا شاذ ہوا اور جب اور دو جواب صحیح موجود ہیں تو پھر اس آیت کو شاذ صورت پر حمل کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ مگر ہمارے حنفی بھائی اسی (تیسرے جواب) پر جم گئے ہیں کہ "زمین جنبد نہ جنبد گل محمد" اور کہتے ہیں کہ جیسے ان الذین کفروا میں کلمہ الذین عام نہیں اسی طرح آیت جمعہ میں یہ کلمہ عام نہیں بلکہ اس سے مراد صرف اہل مصر ہیں گویا اہل قریہ اور اہل صحرا کو یہ شامل ہی نہیں پھر تخصیص کیسے کیونکہ تخصیص تو اس وقت ہو سکتی ہے جب پہلے عام ہو اور اہل قریہ اور اہل صحرا کو بھی شامل ہو اور جب اس سے اشارہ خاص اہل مصر کی طرف ہے تو تخصیص کے کوئی معنی نہیں۔

لیکن جب ان سے اس کی دلیل دریافت کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان الذین کفروا میں تو خاص ازلی کافر مراد ہونے پر تو دلیل (مشاہدہ) موجود تھی یہاں آیۃ جمعہ میں کونسی دلیل ہے تو ادھر ادھر بغلیں جھانکنے لگتے ہیں۔ بمصداق "خوئے زشت را بہانہ بسیار" کبھی تو کہتے ہیں کہ جمعہ مکہ میں فرض ہو چکا تھا اور جو کچھ اس کے شرائط تھے قرار پا چکے تھے جن میں ایک شرط مصر کی بھی تھی۔ اس کے بعد آیۃ جمعہ اتری تو کلمہ الذین سے ان ہی لوگوں کی طرف اشارہ ہوا جن پر جمعہ فرض تھا اور وہ شہر والے ہی تھے مگر اتنا نہیں سوچتے کہ اگر کوئی پوچھے گا کہ وہ آیت و حدیث کونسی ہے جس سے آیت جمعہ کے نزول سے پہلے جمعہ کے لئے مصر کا شرط ہونا ثابت ہو تو اس کو کیا جواب دیں گے۔ سارا زمانہ نزول وحی کا تلاش کر مارا تو کوئی آیت و حدیث نہیں ملی۔ بھلا آیت جمعہ کے اترنے سے پہلے کہاں ملے گی۔ بعض صاحب جلدی میں کہدیا کرتے ہیں کہ ہجرت کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چودہ روز قبا میں ٹھیرے ہیں مگر وہاں جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر شرط ہے۔ بعض کہدیا کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آیت جمعہ کے اترنے سے پیشتر مدینہ میں جمعہ پڑھتے تھے کیونکہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا جب آیت جمعہ اتری تو کلمہ الذین سے ان ہی لوگوں کی طرف اشارہ ہوا جو جمعہ پڑھتے تھے۔

لیکن ایسے صاحبوں کو واضح ہو کہ جس حدیث سے فرضیت جمعہ بمکہ ثابت کیجاتی ہے اس کی کسی محدث نے تصحیح نہیں کی پھر حنفیہ کے اصول پر خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ پھر وہ حدیث فرضیت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ اس میں لڑکوں اور عورتوں کا بھی ذکر ہے اور ان پر جمعہ فرض نہیں پھر فقہا حنفیہ مکہ میں جمعہ کے فرض ہونے کے قائل نہیں (چنانچہ یہ باتیں دوسرے حصہ کے بیسویں اور تیئیسویں تعارض میں گذر چکی ہیں) پھر قبا میں جمعہ پڑھنا ثابت نہیں (چنانچہ تیتیسویں تعارض حصہ دوم ص۴۳ میں گذر چکا ہے) اور اگر بالفرض نہ پڑھنا ثابت ہو جائے تو اس سے شرط مصر ثابت نہیں ہوتی (چنانچہ حصہ ۲ کے ساتویں تعارض ص۲۴ میں گذر چکا ہے)

پھر یہ دعوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آیۃ جمعہ اترنے سے پہلے مدینہ میں نماز جمعہ پڑھتے تھے اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں۔ کیونکہ معلوم نہیں کہ آیت جمعہ مدینہ میں آتے ہی اتری ہے یا بعد کو پھر اہل عوالی بھی جمعہ میں شامل ہوتے تھے چنانچہ حصہ ۲ کے دسویں تعارض میں گذر چکا ہے۔ تو جیسے شہر والے کلمہ الذین میں داخل ہوں گے ویسے ہی گاؤں والے بھی داخل

---

[1] شاید اسکی وجہ یہ ہوگی کہ الذین ... معنے کے رُو سے الذی کی جمع ہے بلکہ صورت بھی جمع والی ہے اگرچہ اصطلاحی جمع نہیں۔ فافہم ۱۲

ہوں گے تو جس بات سے بھاگتے تھے وہی بات لازم آگئی۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حنفیہ چونکہ اہل عوالی کا نوبت بنوبت جمعہ میں شریک ہونا مانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک اہل قریہ پر نوبت بنوبت جمعہ لازم ہوگا اور اہل مصر پر ہمیشہ۔ بہر صورت حنفیہ کے مذہب کے خلاف تو ہوا؟ بلکہ حصہ ۲ کے دسویں تعارض میں ہم ہر جمعہ میں اہل عوالی کا شریک ہونا ثابت کر چکے ہیں پس ہمارے بھائیوں کو ماننا پڑے گا کہ جسطرح اہل مدینہ کو ہر جمعہ میں شامل ہونا ضروری تھا ویسے ہی اہل عوالی کے لئے ضروری تھا پس گاؤں والوں پر بھی ہمیشہ جمعہ ثابت ہوگیا۔

پھر اگر یہ قاعدہ صحیح ہو کہ جو لوگ ایک کام کو کرتے ہوں وہی یا ایہا الذین کے ساتھ مخاطب ہوا کریں تو چاہیئے کہ جمعہ کا حکم صرف اہل مدینہ کو ہو کیونکہ اگر آیت جمعہ اترنے سے پہلے جمعہ ہوتا ہوگا تو صرف مدینہ ہی میں ہوتا ہوگا تو لازم آئے گا مدینہ کے سوا کسی اور شہر میں جمعہ درست نہ ہو۔ اگر کہا جائے کہ اہل مدینہ سے مراد اہل مصر ہیں تو ہم کہتے ہیں۔ اول تو قاعدہ ٹوٹ گیا۔ دوم اہل مدینہ سے اہل اقامت کیوں مراد نہیں لیتے تاکہ اہل قریہ وغیرہ بھی داخل ہو جائیں۔

پھر ایک کام کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی خاص صورت سے یا خاص جگہ میں ہونا اس سے اس خاص صورت کا یا خاص جگہ کا شرط ہونا لازم نہیں آتا۔ چہ جائیکہ آیت جمعہ اترنے سے پیشتر چند دن جمعہ کا ایک جگہ یعنی شہر میں ہونا اس سے اسجگہ کا شرط ہونا ثابت ہو جائے (چنانچہ اوپر صفحہ ۱۳ میں اس کی تفصیل ہو چکی ہے) اور نہ خاص لوگوں کے مخاطب ہونے سے خصوصیت سمجھی جاتی ہے ورنہ تمام احکام شرعیہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص ہو جائیں گے کیونکہ اس وقت مخاطب وہی تھے (چنانچہ اس کی بھی صلا میں تفصیل ہو چکی ہے)

غرض ایسی کوئی دلیل نہیں جس سے یہ ثابت ہو کہ آیت جمعہ میں کلمہ الذین سے خاص اہل مصر مراد ہیں۔ نہ کوئی ایسی حدیث ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ آیت جمعہ کے اترنے سے پیشتر شرائط جمعہ طے ہو چکے تھے جن میں سے شرط مصر بھی تھی الخ۔

اگر کوئی ایسی حدیث مل بھی جائے تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلمہ الذین سے خاص اہل مصر مراد ہوں کیونکہ جائز ہے کہ کلمہ الذین سے اہل شہر اور اہل قریہ وغیرہ سب مراد ہوں اور جس حدیث سے شرط مصر یا کوئی اور شرط آیت جمعہ کے اترنے سے پیشتر ثابت کیجاتی ہے وہ آیت جمعہ کے ساتھ منسوخ ہو کیونکہ پچھلا حکم پہلے کا ناسخ ہوتا ہے۔

سوال مسلم کتاب الجمعہ طبع مصر صلا۲۸۲ میں ایک حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ خطبہ پڑھ رہے تھے کہ شام سے (غلہ وغیرہ کا) ایک قافلہ آیا۔ تمام لوگ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر چلے گئے۔ صرف بارہ آدمی رہ گئے اللہ تعالیٰ نے سورۃ جمعہ کی یہ آیت اتاری وترکوک قائما یعنی آپ کو کھڑا چھوڑ کر چلے گئے۔

تفسیر ابن کثیر اور جمع وغیرہ میں اس آیت کے نیچے مراسیل ابی داؤد سے ایک حدیث نقل کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ واقعہ اوسوقت کا ہے جبکہ خطبہ نماز کے بعد ہوتا تھا جیسے عیدین کا خطبہ ہوتا ہے۔

نوویؒ شرح مسلم میں یہ حدیث[1] نقل کر کے لکھتے ہیں:- قال القاضی وهذا اشبه بحال الصحابة والمظنون بهم انهم ما كانوا يدعون الصلوٰة مع النبی صلی الله علیه وسلم ولكنهم ظنوا جواز الانصراف بعد انقضاء الص

---

[1] مرسل حدیث وہ ہے جس میں تابعی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اور ایسی حدیث حنفیہ کے نزدیک حجت ہے ملاحظہ ہو نور الانوار صلا۱۵۶ خصوصاً ایسے مسئلہ میں جس کی تائید حالت صحابہ رضی اللہ عنہ سے بھی ہوتی ہو اور اس کے بالمقابل کوئی ایسی روایت بھی نہ ہو۔ فافہم ۱۲

یعنی یہ شانِ صحابہؓ کے زیادہ مناسب ہے اور ان پر یہی گمان ہے کہ وہ نماز کو چھوڑ کر کبھی نہیں جا سکتے تھے لیکن انہوں نے خیال کیا کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد جانا درست ہے (یعنی عید کے خطبہ کی طرح جمعہ کا خطبہ سننا بھی ضروری نہیں)

اب سوال یہ ہے کہ اگر آیت اُترنے سے پیشتر شرائط طے ہو چکے تھے تو خطبہ بھی بعد ہونا چاہیئے۔ ذرا سوچکر جواب دیں کیونکہ اگر منسوخ کہیں گے تو ہم آیت جمعہ کے ساتھ شرط مصر کو منسوخ کہیں گے بشرطیکہ آیت جمعہ سے پیشتر شرط مصر ثابت ہو جائے اگر ثابت نہ ہو تو جھگڑا ہی ختم ہے۔ چو گل رفت گلزار باقی نہ ماند۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں (حسامی، نور الانوار وغیرہ) میں لکھا ہے کہ مفہوم لقب معتبر نہیں ہوتا یعنی ایک شئے کا نام لیکر اوس پر حکم کرنا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور اشیاء کا یہ حکم نہ ہو۔ تعلیق الحامی حاشیہ حسامی میں اسکی مثال حدیث الماء من الماء ذکر کی ہے جو ترمذی وغیرہ میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وجوب غسل خروج منی سے ہے۔ اس حدیث میں منی کا نام لیکر اس کا یہ حکم بتلایا گیا ہے کہ اس کے نکلنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر مرد دخول کر کے خروج منی سے پہلے اپنی شرمگاہ نکال لے تو اس پر غسل ضروری نہیں بلکہ یہ حدیث اس سے ساکت ہے۔ اب کوئی دوسری دلیل دیکھیں گے اگر دوسری دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ صرف دخول جس میں انزال نہ ہو اس کا حکم بھی وجوب غسل ہے تو غسل واجب کہیں گے ورنہ نہیں، جب دیکھا تو ایک دوسری حدیث مل گئی جس میں ذکر ہے کہ حشفہ (ختنہ کی جگہ) غائب ہوتے ہی غسل واجب ہو جائے گا۔

نووی شرح مسلم میں ہے کہ اہل ظاہر اور ابن علیہ رح کہتے ہیں کہ رضاعی بیٹی اور پھوپھی حرام نہیں کیونکہ اللہ تعالٰے فرماتا ہے: واخواتکم من الرضاعۃ یعنی "تمہاری رضاعی بہنیں حرام ہیں۔ رضاعی بیٹی اور پھوپھی کا ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ حرام نہیں باقی علماء کہتے ہیں کہ حرام ہیں اور آیت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ان ذکر الشئی لا یدل علی سقوط الحکم عما سواہ لو لم یعارضہ دلیل اخر کیف وقد جاءت ہذہ الاحادیث الصحیحۃ (نووی شرح مسلم جلد اول ص۴۶۶) یعنی ایک چیز کا ذکر باقی چیزوں سے حکم کی نفی نہیں کرتا اگر بالمقابل کوئی دلیل نہ ہو چہ جائیکہ (بالمقابل کوئی دلیل بھی ہو جو باقی چیزوں کے اس حکم میں شامل ہونے پر دلالت کرے چنانچہ) یہ حدیثیں صحیح موجود ہیں (جو رضاعی چچے وغیرہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں جن میں عام طور پر فرمایا ہے کہ جیسے نسب سے حرمت ثابت ہوتی ہے ویسے ہی رضاعت سے بھی ثابت ہوتی ہے)

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ مفہوم لقب معتبر نہیں تو اب ہم کہتے ہیں، اگر بالفرض کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ آیت جمعہ میں کلمہ الذین سے مراد خاص اہل مصر ہیں تو اس سے گاؤں میں جمعہ کی نفی ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس صورت میں یہ آیت گاؤں والوں سے ساکت ہوگی اور حدیث الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم اور حدیث رواح الجمعۃ واجب علی کل مسلم کی وجہ سے گاؤں میں بھی جمعہ صحیح ہوگا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ حدیث الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم الخ اور حدیث رواح الجمعۃ واجب علی کل محتلم یہ دونوں حدیثیں چاہتی ہیں کہ آیت جمعہ میں کلمہ الذین سے خاص اہل مصر مراد نہ ہوں بلکہ اہل قریہ وغیرہ سب مراد ہوں کیونکہ

۱؎ حسامی صفحہ ۲۳ میں ہے:- ومنہا ان التنصیص علی الشیئ باسمہ العلم یوجب نفی الحکم عن ما عداہ وھذا فاسد لان النص لم یتناوله فکیف یوجب الحکم فیہ نفیاً او اثباتاً۔ اور تعلیق حامی حاشیہ حسامی میں ہے: قولہ ان التنصیص علی الشئی باسمہ العلم ای الاسم الذی لیس بصفۃ سواء کان اسم جنس کما فی حدیث الغسل (ای الماء من الماء) والاشیاء الستۃ فی حدیث الربوا (ای الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ الخ) او اسم علم کزید قائم۔ ۱۲

ان دونوں حدیثوں میں کلمہ کل ہے اور کلمہ کل کسی کے نزدیک خاص شئے کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ اصل میں عام ہو پھر کسی دلیل سے اس کی تخصیص کی جائے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص شئے کی طرف اس کو اشارہ کہیں بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو کسی دلیل سے بھی اس کی تخصیص درست نہیں۔ ملاحظہ ہو نور الانوار صفحہ ۱۶۰[1]۔ غرض یہ دونوں حدیثیں (الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم الخ اور رواح الجمعۃ واجب علی کل محتلم) آیت جمعہ کو عام بتاتی ہیں اور ان کے بالمقابل کوئی صریح دلیل موجود نہیں جس سے ثابت ہو کہ آیت جمعہ سے مراد اہل مصر ہی ہیں بلکہ اگر ہوتی تو بھی حنفیہ کے نزدیک کل کی تخصیص نہ ہو سکتی چہ جائیکہ اس کا وجود ہی نہ ہو تو پھر خالی مذبوحی حرکت سے کیا ہوتا ہے۔

---

[1] اصل عبارت نور الانوار کی یہ ہے:۔ قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلوہ کلمۃ من عامۃ تخص منھا المرأۃ فان نقلہ ناقل ویقول کل من بدل دینہ فاقتلوہ یشمل المرأۃ ایضا فیقع الخلل فی الاحکام یعنی حدیث من بدل دینہ فاقتلوہ (یعنی جو مرتد ہو جاوے اس کو مار ڈالو) میں کلمہ من عام ہے، عورت اس سے خاص کیجاتی ہے۔ اگر کوئی راوی یوں نقل کرے کل من بدل دینہ فاقتلوہ تو یہ عورت کو بھی شامل ہو جائے گا۔ (یعنی پھر عورت کی تخصیص نہ ہو سکے گی) اور احکام میں خلل واقع ہو جائے گا۔" (نور الانوار صفحہ ۱۶۰)

یہ بات یاد رہے کہ تخصیص کئی طرح سے ہوتی ہے، ایک کلام مستقل کے ساتھ ایک کلام غیر مستقل کے ساتھ، ایک عقل کے ساتھ۔ پہلی کی مثال جیسے اہلحدیث یہ کہتے ہیں کہ آیت کریمہ واذا قرئ القرآن سے حدیث لا صلوۃ لمن لم یقرا بفاتحۃ الکتاب کے ساتھ فاتحہ خاص ہے، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ عام قطعی ہے لیکن اس تخصیص سے ظنی ہو جاتا ہے (چنانچہ صفحہ ۱۹ میں گذر چکا ہے) دوسری کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس (یعنی تمام فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے) اس آیت میں الا ابلیس کلام مستقل نہیں اس تخصیص سے عام ظنی نہیں ہوتا۔

تیسری کی مثال جیسے واللہ خلق کل شیء واوتیت من کل شیء پہلی آیت میں ہر چیز کے پیدا کرنے سے یہ مطلب نہیں کہ اللہ نے اپنی ذات کو بھی پیدا کیا اور دوسری آیت میں ہر چیز کے دیئے جانے سے یہ مطلب نہیں کہ خدائی اختیارات بھی دیئے گئے ہیں۔ اس تخصیص سے بھی عام ظنی نہیں ہوتا۔ ہم نے جو نور الانوار کے حوالہ سے کہا ہے کہ کلمہ کل تخصیص کو قبول نہیں کرتا تو اس سے مقصود پہلی قسم کی تخصیص ہے، کیونکہ باقی دو قسموں کو قبول کرتا ہے۔ توضیح تلویح میں کل اور جمیع کی بابت لکھا ہے: قولہ وھما محکمان لیس المراد انھما لا یقبلان التخصیص اصلا لان قولہ تعالیٰ واللہ خلق کل شیء وقولہ واوتیت من کل شیء مخصوص علی ما سبق بل المراد انھما لا یستعملان خاصا یعنی ان دونوں کے محکم ہونے سے یہ مراد نہیں کہ یہ تخصیص کو قبول نہیں کرتے کیونکہ آیۃ کریمہ واللہ خلق کل شیء، واوتیت من کل شیء دونوں (عقلی تخصیص کے ساتھ) مخصوص ہیں بلکہ محکم ہونے سے یہ مراد ہے کہ خاص استعمال نہیں ہوتے۔

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ صاحب نور الانوار نے جو کہا ہے کہ کلمہ کل تخصیص کو قبول نہیں کرتا تو اس سے مراد مستقل کلام کے ساتھ تخصیص ہے۔ دوسری یہ کہ کلمہ کل کبھی خاص استعمال نہیں ہوتا ہمیشہ عام ہی ہوتا ہے۔

اب ہمارے بھائیوں کے نزدیک حدیث الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم اور حدیث رواح الجمعۃ واجب علی کل محتلم یہ دونوں آیت جمعہ کے ساتھ ملکر ایسی ہو گئیں کہ عقلی اور کلام غیر مستقل والی تخصیص کے سوا کوئی تخصیص قبول ہی نہیں کر سکتیں۔ پس ہمارے بھائیوں کا یہ کہنا کہ حضرت علیؓ کی روایت مخصص ہے یا کوئی اور روایت مخصص ہے یہ بالکل اپنے مذہب سے ناواقفی ہے۔ مولوی محمود حسن صاحب نے احسن القریٰ کے صفحہ ۶۸ و ۶۹ و ۷۰ میں بڑا زور دیا ہے کہ کل تخصیص کو قبول کر لیتا ہے اور اس کے لئے توضیح تلویح کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے اور آیۃ کریمہ فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس وغیرہ ذکر کی ہے پھر اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ عرفات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جمعہ نہ پڑھنا نیز عوالی میں جمعہ کا جاری نہ ہونا اور اسی قسم کی دیگر روایتوں سے دونوں حدیثیں مذکورہ میں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

عہ یہ آیت توضیح تلویح میں اسی طرح ہے۔ ۱۲۔ عہ فتامل فیہ ۱۲۔

پھر ہم کہتے ہیں، مثال دو غرض سے دیجاتی ہے، کبھی اثبات مدعا کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ضرب اللہ مثلاً رجلاً فیہ شرکاء متشاکسون ورجلاً سلماً لرجل ھل یستویان مثلاً الحمد للہ بل اکثرھم لا یعلمون۔ یعنی اللہ تعالیٰ ایک غلام کی مثال دیتا ہے جس میں کئی شخص ضدی شریک ہوں اور ایک غلام ایک ہی شخص کا ہو کیا یہ دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟ (تو اسی طرح ایک خدا کی پوجا کرنے والا اور کئی خداؤں کی پوجا کرنیوالا کیا یہ دونوں برابر ہو سکتے ہیں) سب تعریف اللہ کو ہے۔ (کہ توحید ثابت ہو گئی) لیکن اکثر ان کے نہیں جانتے"۔

اور کبھی تفہیم (یعنی بات سمجھانے) وغیرہ کے لئے مثال دکھاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانھا کوکب دری۔ یعنی "اللہ کے نور کی مثال (جو مومن کے دل میں ہے) ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو اوس میں چراغ ہو، چراغ شیشہ کے اندر ہو شیشہ ستارہ کی طرح چمکتا ہو"

اب ہمارے بھائی بتلائیں کہ آیۃ کریمہ ان الذین کفروا کو مثال میں کس غرض سے پیش کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اثبات مدعا کی غرض سے پیش کرتے ہیں کیونکہ یہاں فریقین کا مقابلہ ہے اور دلیل کی ضرورت ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس سے مدعا ثابت نہیں ہوتا تفصیل اس کی یہ ہے کہ احکام میں اصل عموم ہے۔ بغیر کسی دلیل شرعی کے کبھی جگہ یا کسی زمانہ یا کسی شخص کے ساتھ خاص نہیں ہو سکتے۔ اس کا بیان اگرچہ حضرت عمرؓ کی حدیث جمعوا حیث ما کنتم کی بحث میں [۳۰] بقدر ضرورت گذر چکا ہے مگر یہاں بھی ہم دو ایک مثالیں ذکر کئے دیتے ہیں تاکہ مسئلہ اور واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یا ایھا الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون اور فرماتا ہے:۔ یا ایھا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا واعبدوا ربکم وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون اور فرماتا ہے:۔ یا ایھا الذین امنوا اذا قیل لکم تفسحوا فی المجالس فافسحوا یفسح اللہ لکم۔

پہلی آیت کا معنی یہ ہے کہ" اے ایمان والو! شراب، جوا، بت، تیر فال کے سب پلید ہیں اور عمل شیطان سے ہیں ان سے بچو تاکہ تم خلاصی پاؤ"۔ اور دوسری آیت کا معنی یہ ہے کہ" اے ایمان والو! رکوع اور سجدہ کرو اور اپنے رب کی عبادت کرو اور نیکی کے کام کرو تاکہ تم خلاصی پاؤ"۔ اور تیسری آیت کا معنی یہ ہے کہ" جب تمہیں کہا جائے کہ مجلس میں کشادگی کرو تو تم کشادگی کرو۔ کشادگی کریگا اللہ تعالیٰ واسطے تمہارے"۔

اگرچہ مخاطب ان آیات میں اوس وقت کے مسلمان ہیں مگر حکم ان کا عام ہے۔[۱]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کل کی بھی تخصیص ہو گئی گویا عقلی اور کلام غیر مستقل والی تخصیص سے یہ سمجھ گئے ہیں کہ کلمہ کل کی تخصیص کلام مستقل کے ساتھ بھی جائز ہے۔ ہم حیران ہیں کہ ان لوگوں کو اصول فقہ بھی ہم سمجھاتے ہیں حالانکہ یہ ان کے گھر کا علم ہے خصوصاً جبکہ اکثر حصہ انکی عمر کا اسی کی درس و تدریس میں گذرتا ہے تو خدا جانے یہ لوگ حدیث کی پڑھائی میں جس کے لئے ان کے ہاں کل ایک ہی سال مقرر ہے کیا گل کھلاتے اور موتی بکھیرتے ہوں گے۔ اصل میں یہ تقلید کا اثر ہے اللہ تعالیٰ اس کے پھندے سے بچائے آمین ۱۲

[۱] تفسیر بیضاوی صفحہ ۴۰ میں زیر آیہ کریمہ یا ایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم لکھا ہے:۔ فالناس یعم الموجودین وقت النزول لفظا ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینہ علیہ السلام ان مقتضی دینہ واحکامہ شامل للقبیلتین ثابت الی قیام الساعۃ الا ما خصہ الدلیل۔ یعنی" ناس کا لفظ موجودہ لوگوں کو لفظاً شامل ہے اور جو آیندہ ہوں گے انکو معنیً شامل ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین سے یہ بات تواتر کو پہنچ چکی ہے کہ خطاب اور احکام کا مقتضیٰ دونوں قسموں (موجودہ، غیر موجودہ) کو ثابت ہوتا ہے قیامت تک باقی رہتا ہے مگر جس کو کسی دلیل نے خاص کر دیا ہے۔ (جیسے مجنون اور لڑکا وغیرہ) ۱۲

اسی طرح مشکوٰۃ صفحہ ۱۴۵ میں حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی اگرچہ یہ ایک خاص واقعہ ہے مگر حکم اس کا بھی عام ہے اور فقہاء بھی اس کو مانتے ہیں۔

غرض احکام شرعیہ میں اصل عموم ہے تو اب ہم اپنے بھائیوں کی خدمت میں عرض کرتے ہیں کہ آیۃ کریمہ ان الذین کفروا کو مثال میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہ اخبار کی قسم سے ہے (یعنی اللہ تعالیٰ نے اس میں اس بات کی خبر دی ہے کہ ازلی کافر کبھی ایمان نہیں لائیں گے) احکام کی قسم سے نہیں اور احکام کو اخبار پر قیاس کرنا یہ ایک ڈبل غلطی ہے۔ کیونکہ احکام میں اصل عموم ہوتا ہے اور یہ بات اخبار میں نہیں پائی جاتی تو پھر اخبار میں کلمہ الذین کا کبھی خاص لوگوں کی طرف اشارہ ہونا اس سے یہ بات کسطرح ثابت ہوگئی کہ احکام میں بھی کلمہ الذین کبھی خاص لوگوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے بلکہ مثال میں کوئی ایسی آیت پیش کرنی چاہیئے جس میں احکام (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ) کا ذکر ہو۔ پھر اس میں کلمہ الذین سے خاص لوگ مراد ہوں۔ اب ہم دیکھیں گے کہ ہمارے بھائی کوئی ایسی مثال پیش کرتے ہیں یا نہیں ؎

نہ خنجر اُٹھے گا نہ تلوار ان سے ٭ یہ بازو مرے آزمائے ہوئے ہیں

پھر فقہاء میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ آیت جمعہ میں کلمہ الذین سے اہل مصر کی طرف اشارہ ہے بلکہ اس کو عام قرار دیتے ہیں۔ پھر اجماع وغیرہ کے ساتھ اس کی تخصیص کرتے ہیں چنانچہ حصہ ۲ کے پندرہویں تعارض میں گذر چکا ہے اور ایک عبارت ہم یہاں بھی نقل کئے دیتے ہیں جو مولوی احمد علی صاحب نے فتح القدیر حاشیہ ہدایہ سے نقل کی ہے:۔ والقطع للشغب ان قوله تعالی فاسعوا الی ذکر الله لیس علی اطلاقه اتفاقاً بین الامة اذ لا یجوز اقامتها فی البراری اجماعاً۔ یعنی فیصلہ اس کا یہ ہے کہ آیت کریمہ فاسعوا الی ذکر اللہ بالاتفاق اپنے عموم پر نہیں کیونکہ جنگل میں جمعہ بالاجماع جائز نہیں"

ناظرین خیال فرمائیں کہ یہ لوگ دعوٰی تو تقلید کا کرتے ہیں لیکن اپنے مخالف کے سامنے آکر ایسے حواس باختہ ہو جاتے ہیں کہ گھر کی خبر نہیں رہتی۔ دیکھئے! اسی ایک صورت (کلمہ الذین کو اہل مصر کی طرف اشارہ بنانے) میں اپنے ائمہ اور فقہاء کی کتنی جگہ مخالفت کی ہے۔ فقہاء اس آیت کو عموم پر حمل کرتے ہیں اور یہ خاص اہل مصر کی طرف اشارہ بتلاتے ہیں۔ پھر گاؤں میں فرضیت جمعہ کے قائل ہو کر ایک حدیث سے فرضیت ثابت کرتے ہیں جس کی تصحیح کسی محدث نے نہیں کی۔ حالانکہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک فرض قطعی دلیل سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ خبر واحد سے جو ظنی ہے چہ جائیکہ کسی محدث نے اس کی تصحیح بھی نہ کی ہو۔ پھر فقہاء کے نزدیک مفہوم لقب معتبر نہیں ہوتا، یہ اس کے بھی قائل ہوگئے ہیں۔ پھر گاؤں میں جمعہ فرض ہونے کے فقہاء حنفیہ قائل نہیں مگر یہ حضرات اس پر ایسے تلے بیٹھے ہیں کہ ذرا ادھر اُدھر نہیں ہوتے۔

غرض ایک ایک مسئلہ میں کئی کئی مخالفیں کرتے ہیں جب چاروں طرف سے رستے بند ہوگئے تو ہمارے بعض بھائیوں کو دُور کی سوجھی۔ جیسے مراد ہماری مولوی محمود حسن صاحب دیوبندی ہیں بظاہر یہ تو مقلد ہیں لیکن اضطراری حالت میں بحکم الضرورات تبیح المحظورات اپنی ایجاد کو بھی مذہب میں داخل کر دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ حصہ ۲ میں تعارضات کے ضمن میں ان کا حال معلوم ہو چکا ہے اور کچھ فرضیت جمعہ بلکہ ادر جواثی کی بحث سے بھی معلوم ہو جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اس موقعہ پر بھی انہوں نے بڑی دُور اندیشی سے ایک ایجاد کی ہے جس سے سارے اصول فقہ کو دُور ہی سے سلام کہہ دیا ہے یعنی فرماتے ہیں کہ اس آیت جمعہ میں شہر گاؤں عام مراد لینا غلط ہے کیونکہ آیت جمعہ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو عموم پر دلالت کرے۔ بلکہ سرے سے محل یعنی مکان کا ہی ذکر نہیں تو یہ شہر گاؤں دونوں کو کسطرح شامل ہو سکتی ہے؛ چنانچہ اصل عبارت ان کی یہ ہے احسن القراٰی کے صفحہ ۴، ۵ میں فرماتے ہیں:۔

"جناب عموم محل پر کونسا لفظ آیت مذکورہ میں دال ہے، غالباً یہی فرمائیں گے کہ آیت میں کسی مکان کی خصوصیت نہیں مگر اول تو اتنی بات سے عموم مکانی سمجھ لینا محض ناواقفیت کی بات ہے۔ دوسرے فی الحقیقت آیت مذکورہ تو تخصیص و تعمیم مکانی دونوں سے بلکہ نفس ذکر محل و مکان سے بھی ساکت محض ہے اس پر بھی آیت عموم امکنہ (یعنی عموم مواضع) پر حجت و دلیل فرمانا مجتہدین زمانہ حال ہی کا کمال ہے جب آیت میں تخصیص و تعمیم مکانی دونوں مذکور نہیں تو اب فقط عدم ذکر تخصیص مکانی کو عموم امکنہ پر دال کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسے عدم ذکر تعمیم کی وجہ سے آیت مذکورہ کو تخصیص محل کے لئے حجت بنانے لگے۔ ہمارے مجیب معدن فہم و انصاف جو اس کا جواب دیں گے وہی ہماری طرف سے قبول فرمادیں۔ علاوہ ازیں اب تو عموم حال اور عموم محل پر بس نہیں ہوگی بلکہ عموم ساعات اور احوال ۔۔۔ وغیرہ جملہ عمومات پر آیت مذکورہ دال اور حجت ہوگی بلکہ آیت ولله على الناس حج البيت اور آیت اقيموا الصلوٰة وغیرہ میں عموم افراد اور عموم امکنہ اور عموم ازمنہ اور عموم احوال وغیرہ سب کچھ لینا پڑیگا۔ اور پھر دیگر مخصوص وغیرہ سے ان تعمیمات میں تخصیصات غیر عدیدہ کی بھرمار کرنی پڑیگی۔ ارشاد لاتدركه الابصار سے سب کو معلوم ہے کہ معتزلہ خذلهم الله نے نفی رویت حق تعالیٰ پر اہل سنت کے مقابلہ میں استدلال کیا ہے اور اس کے جواب میں علمائے اہل سنت نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں کہ آیت میں جمیع افراد بصر سے رویت کی نفی مقصود ہے تو پھر عموم اوقات اور عموم احوال کا آیت میں پتہ نہیں لگتا۔ جائز ہے کہ آیت میں جمیع افراد بصر سے رویت کی نفی کرنا کسی خاص وقت اور خاص حالت کے ساتھ مخصوص ہو اس لئے معتزلہ کا استدلال نا تمام ہے۔ اب ہمارے مجیب ملاحظہ فرمالیویں کہ مثال مذکور سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ ثبوت عموم کے لئے کوئی امر جو اس پر دال ہو کلام میں موجود ہونا ضرور ہے۔ یہ نہیں کہ فقط تخصیص اور عدم ذکر سے جس چیز کا چاہو عموم مکانی لو۔ اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ کسی موقعہ پر عموم افراد ہونے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ عموم امکنہ یا عموم ازمنہ وغیرہ بھی ضرور موجود ہوں۔" (انتہی ملخصاً۔ احسن القری صفحہ ۱۷۔۱۵)

ناظرین! آیت کریمہ لاتدركه الابصار کا یہ جواب تلویح توضیح میں جمع معرف باللام کے عام ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے لیکن اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ اس آیت میں نفی ادراک ہے اور ادراک پورے احاطہ کو کہتے ہیں تو اگر آنکھیں خدا کا پورا احاطہ نہ کرسکیں یعنی خدا کی کنہ و حقیقت تک نہ پہنچ سکیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رویت ہی نہ ہو۔[1] اور اگر بالفرض ہم مان لیں کہ وہی جواب بہتر ہے جو صاحب تلویح نے ذکر کیا ہے تو مولوی محمود حسن صاحب کو یہ کچھ مفید نہیں کیونکہ آیت لاتدركه الابصار خبر ہے اور ہماری گفتگو احکام شرعیہ میں ہے جو انشاء کی قسم سے ہیں اور احکام شرعیہ کو اخبار پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے یعنی ڈبل غلطی ہے چنانچہ اس کی تفصیل ابھی صفحہ ۲۵ میں گذری ہے۔

اس کے علاوہ مولوی محمود حسن صاحب نے اس عبارت میں "مجتہد زمانہ" یا "معدن فہم" جو کچھ فتویٰ لگایا ہے یہ فتویٰ درحقیقت نبنے جد امجد ابن الہمام صاحب فتح القدیر پر ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ دلیل فرضیت کی کتاب اللہ سے عام طور پر سب جگہوں میں ثابت کرتی ہے چنانچہ ابھی صفحہ ۲۶ میں گذرا ہے۔ مولوی محمود حسن صاحب بات کی تہ کو تو خود نہیں پہنچے اور دوسروں

---

[1] قرآن مجید میں ہے: فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسىٰ انا لمدركون قال كلا ان معى ربى سيهدين۔ یعنی "جب فرعون اور موسیٰ علیہ السلام کی جماعت نے آپس میں ایکدوسرے کو دیکھ لیا تو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں نے کہا کہ ہم ادراک کئے گئے یعنی احاطہ کئے گئے موسیٰ علیہ السلام نے کہا ہرگز نہیں۔ میرے ساتھ میرا رب ہے۔ مجھے جلد رستہ بتائے گا۔"
اس آیت میں ادراک کی نفی کی ہے اور رویت ثابت کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ادراک کی نفی سے رویت کی نفی نہیں ہوتی۔ ۱۲

ناواقف بتلاتے ہیں خدا جانے یہ لوگ علم اصول کو کس طرح پڑھتے پڑھاتے ہیں جب شہرۂ آفاق مولویوں کا یہ حال ہے تو دوسروں کا کیا حال ہوگا ؎

قیاس کن زگلستانِ من بہارِ مرا!

یہاں عموم سے مراد اطلاق ہے مولوی محمود حسن صاحب عموم کو عموم کے معنی میں لیکر ششدر ہو رہے ہیں اور کہ رہے ہیں کہ یہاں (آیت میں) محل اور مکان پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہی نہیں بلکہ محض سکوت ہے تو اہلحدیث کس طرح کہتے ہیں کہ آیت عام ہے یعنی جیسے شہر کو شامل ہے ویسے گاؤں کو بھی شامل ہے۔ ہم پہلے عام و مطلق کے معنے بتلاتے ہیں پھر عموم کو اطلاق کے معنی میں استعمال کرنے کی وجہ بتلائیں گے جس سے ناظرین کو معلوم ہو جائے گا کہ اہلحدیث کا کلام تو صاف ہے۔ یہ جو کچھ طعن ہے مولوی محمود حسن صاحب کی خوش فہمی کا نتیجہ ہے۔

عام و مطلق کا معنی اصول شاشی صفحہ ۳ میں ہے: والعام کل لفظ ینتظم جمعا من الافراد یعنی عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک جماعت افراد کو شامل ہو جیسے مسلمون کے معنی ایک جماعت مسلمانوں کی اور مشرکون کے معنی ایک جماعت مشرکوں کی؛

اور اصول شاشی صفحہ ۰ کے حاشیہ نمبر ۲ میں لکھا ہے:- المطلق الذی یدل علی الذات دون الصفات فیقع علی المفهوم المجرد عن الصفة یعنی مطلق وہ ہے جو نفس شئے پر دلالت کرے بغیر صفات کے پس مطلق کا استعمال ایسی شئے میں ہوگا جس میں صفت نہ ہو جیسے اعتق رقبة میں لفظ رقبة (گردن) پر دلالت کرتا ہے خواہ کافر ہو یا مومن وغیرہ۔ اسی طرح اعتاق (آزاد کرنا) کا لفظ مطلق ہے خواہ آہستہ ہو۔

غرض عام کی طرح مطلق میں بھی شمول ہے اگرچہ دونوں شمولوں میں فرق ہے مگر نفس شمول میں برابر ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز کسی وصف کے ساتھ مشہور ہو اور اسی وصف میں کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ شریک ہو جائے تو اس کا نام بھی وہی رکھنا درست ہے مثلاً شیر شجاعت (بہادری) کے وصف کے ساتھ مشہور ہے اور یہی وصف شجاعت زید میں پائی جائے تو زید کو شیر کہہ سکتے ہیں اور عام چونکہ شمول کے ساتھ مشہور ہے بلکہ اس کی تعریف ہی شمول کے ساتھ کیجاتی ہے اور مطلق میں بھی شمول پایا گیا خواہ کسی لحاظ سے سہی تو اس لئے مطلق پر عام کا لفظ بولنا درست ہو گیا۔

اسی بنا پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ آیۃ کریمہ والذین یظاهرون من نساءهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة[1] میں رقبہ کے لفظ کو عام کہتے ہیں حالانکہ یہ عام نہیں بلکہ مطلق ہے کیونکہ کئی غلام مراد نہیں بلکہ ایک مراد ہے جو کسی وصف کے ساتھ مقید نہیں خواہ مومن ہو یا کافر خوبصورت ہو یا بدصورت مگر امام شافعیؒ نے اسی لحاظ سے اسکو عام کہدیا ہے کہ عام کا استعمال مطلق کے معنی میں صحیح ہے؛ (ملاحظہ ہو نور الانوار صفحہ ۴۴[2]) اور اسی لحاظ سے اہلحدیث اور شیخ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے آیۃ جمعہ کو جگہ کے رو سے عام کہدیا یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ دنیا کے کاروبار چھوڑ کر نماز جمعہ ادا کرو۔ مگر کسی جگہ کے ساتھ مقید نہیں کیا بلکہ عام رکھا ہے خواہ شہر ہو یا گاؤں۔ مولوی محمود حسن بیچارے یہ مطلب نہیں سمجھے اس لئے طرح طرح کے فتوے لگا رہے ہیں۔

---

[1] یعنی جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ پھر اس بات کے لئے جو انہوں نے کہی ہے لوٹتے ہیں یعنی اس سے رجوع کرتے ہیں تو ایک غلام آزاد کریں۔ (ظہار کہتے ہیں کہ اپنی بیوی کو ماں کہدے۔ یعنی کہدے کہ تیری پیٹھ مجھ پر ایسی ہے جیسی میری ماں کی پیٹھ۔ ۱۲

[2] نور الانوار میں ہے: فانه (ای الشافعی) یقول ان لفظ رقبة فی قوله تعالیٰ فتحریر رقبة عامة شاملة للمومنة والکافرة والسوداء والبیضاء۔ یعنی امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ کا عام ہے (جس سے مراد غلام لونڈی ہے) مومن، کافر، سیاہ، سفید سب کو شامل ہے۔ ۱۲

سچ ہے سے

وکم من عائب قولاً صحیحاً[1] ؎ وآفتہ من الفہم السقیم

دفع دخل شاید کسی کو شبہ گذرے کہ جب آیت جمعہ تمہارے نزدیک عام نہیں بلکہ مطلق ہے تو مقدمہ (پہلے حصہ) میں تم نے کیوں اس کو نہیں کھولا وہاں جو تم نے دس نظیریں اجتہاد کے ساتھ رائے عام کی تخصیص نہ ہونے کی ..... دی ہیں وہ اکثر عام ہی کی ہیں اور اصولیوں کے جواقوال ذکر کئے ہیں وہ بھی عام ہی کے متعلق ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ رائے و اجتہاد کے ساتھ بدلنے نہ بدلنے میں عام اور مطلق یکساں ہیں یہی وجہ ہے کہ جن کے نزدیک عام کی تخصیص قیاس و اجتہاد سے درست نہیں ان کے نزدیک مطلق کو مقید کرنا بھی قیاس و اجتہاد سے درست نہیں اور جن کے نزدیک عام میں اس طرح کی تخصیص درست ہے، مطلق میں بھی اس طرح سے مقید کرنا درست ہے ملاحظہ ہو اصول شاشی صفحہ ۸۷ اور نور الانوار صفحہ ۶۴۔ اس لئے ہمنے مقدمہ میں معاملہ گول مول رہنے دیا۔ فافہم۔

اور طرز سے یہاں تک جو کچھ ہم نے گفتگو کی ہے اس میں مولوی محمود حسن کی عموم کے معنے سمجھنے میں غلطی بتائی ہے اب ہم چاہتے ہیں کہ ان ہی کی پشتو میں ان کو سمجھا دیں یعنی جو عموم کا مشہور معنی وہ سمجھ رہے ہیں اسی کے مطابق ان سے گفتگو کریں سو واضح رہے کہ اہلحدیث جو کہا کرتے ہیں کہ گاؤں میں جمعہ فرض ہے تو اس سے مراد ان کی گاؤں والے[2] ہوتے ہیں چونکہ یہ دستور ہے کہ جہاں کوئی رہتا ہے اکثر وہیں فرض کو ادا کرتا ہے اس لئے ایسا بول دیتے ہیں کہ گاؤں میں جمعہ فرض ہے ورنہ اہلحدیث کی طرف سے رستہ کشادہ ہے خواہ گاؤں میں جمعہ پڑھیں یا شہر میں کیونکہ مقصود اہل حدیث کا یہ ہے کہ آیۃ جمعہ میں الذین آمنوا اور فاسعوا وغیرہ صیغہ جمع کے ہیں جو عام ہیں پس سب مسلمانوں پر جمعہ فرض ہونا چاہیئے۔ سو ان کے جنکی تخصیص کسی دلیل سے ہوگئی ہو۔ رہی یہ بات کہ وہ جمعہ کو ادا کہاں کریں سو اس کی بابت اہلحدیث کچھ نہیں کہتے۔ اللہ کی زمین وسیع ہے جہاں موقعہ لگے پڑھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: - یا عبادی الذین آمنوا ان ارضی واسعۃ فایای فاعبدون یعنی اے میرے بندو! جو ایمان لائے ہو میری زمین فراخ ہے پس میری ہی عبادت کرو"۔

غرض جیسے پانچوں وقتی نماز کے لئے مکان معین (شہر یا گاؤں) کی کوئی شرط نہیں بلکہ بحکم الارض کلہا مسجد وطہور جہاں نماز کا وقت آئے نماز پڑھ لے، اسی طرح جہاں جمعہ کی جماعت ملے جمعہ پڑھ لے ہاں اگر اہلحدیث اس بات کے قائل ہوتے کہ گاؤں والوں کو گاؤں میں جمعہ ادا کرنا فرض ہے اور شہر والوں کو شہر میں تو اس صورت میں ان پر اعتراض ہو سکتا تھا کہ آیت میں محل و مکان کا لفظ ہی نہیں تو یہ عموم کہاں سے پیدا ہو گیا مگر یہ تو وہ کہتے ہی نہیں کیونکہ ان کو تو فرض کی ادائیگی سے مطلب ہے خواہ زمین پر ہو یا آسمان پر۔

لیجئے! مولنا صاحب ہم نے آپ کو آپ ہی کی پشتو میں سمجھا دیا۔ لیکن اب ہمارے دو سوالوں کے جواب بھی عنایت فرماتے جائیں۔ ایک یہ کہ یہ آیت شہر سے ساکت ہے یا نہیں؟ اگر ساکت ہے تو "وہ مُنزا البیع" سے مصر کی شرط پر استدلال غلط ہو گیا۔ اور اگر ساکت نہیں تو آیت میں محل و مکان کا ذکر ہو گیا۔ دوم یہ کہ آپ لوگ جو کہا کرتے ہیں کہ گاؤں والوں پر

---

[1] یعنی کئی صحیح بات پر عیب لگانے والے خود اس کا مطلب نہیں سمجھتے۔ ۱۲

[2] یہ عام محاورہ ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے و اسئل القریۃ و کم من قریۃ اہلکناہا۔ اسی طرح فلاں گاؤں اچھا یعنی گاؤں والے اچھے ہیں۔ ۱۲

جمعہ نہیں اس کی کیا دلیل ہے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول لاجمعۃ ولاتشریق سے تو صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ گاؤں میں جمعہ نہیں اب جو گاؤں شہر سے دور ہیں وہ تو بحکم لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک سبکدوش ہو سکتے ہیں۔ مگر جو گاؤں والے شہر میں آکر پڑھ سکتے ہیں ان پر تو فرض ہونا چاہیئے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ گاؤں والوں پر جمعہ نہیں بلکہ یوں فرمایا ہے کہ شہر ہی میں جمعہ ہے پس نزدیک والوں پر ضرور فرض ہونا چاہیئے جیسے مولوی ظہیر احسن نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب لکھا ہے کہ والجمعۃ علی من یاتی اھلہ یعنی جمعہ اوس پر ہے جو جمعہ پڑھکر شام کو اپنے گھر واپس آسکتا ہو۔" ملاحظہ ہو جامع الآثار بحوالہ بیہقی رح۔ ناظرین

ناظرین! مولوی محمود حسن صاحب تو عجائب زمانہ کے تھے ہی لیکن مولوی احمد علی صاحب ان سے بھی دو قدم آگے بڑھے ہوئے ہیں۔ دیکھئے نور التنقید کے صفحہ ۱۱ میں فرماتے ہیں:-

"آیت جمعہ مجمل ہے اور احادیث شرائط (جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت لاجمعۃ ولاتشریق) اس کی مبیّن ہے کیونکہ آیت فاسعوا الی ذکر اللہ سے بعض مفسرین نے نماز جمعہ مراد لی ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے اور صلوٰۃ اور زکوٰۃ کو اہل اصول مجمل کی مثال میں ذکر کیا کرتے ہیں تو جب یہ مجمل ہوئی تو مجمل کتاب کو خبر واحد سے بیان لاحق ہو سکتا ہے، دیکھو نور الانوار ص۱۹۹"

ناظرین بحث بھی تو ایسے شخص سے ہو سکتی ہے جو کچھ سمجھتا ہو، مولوی احمد علی بیچارے کو عام اور مجمل میں فرق معلوم نہیں۔ حالانکہ بالکل ایک موٹی سی بات ہے۔ مجمل وہ ہے جس کے بہت سے معنی ہو سکیں اور متکلم کے بیان کئے بغیر مرادی معنی کی تعیین نہو سکے۔ اور عام جیسے جمع وغیرہ کے صیغے ہیں۔ آیت جمعہ نماز کی کیفیت میں تو مجمل ہے کیونکہ بغیر بیان شارع کے نماز کا پتہ نہیں لگ سکتا، لو خطاب کی رو سے عام ہے۔ یعنی سب مسلمانوں کو نماز جمعہ پڑھنے کا ارشاد ہے اب ہماری گفتگو عام میں ہو رہی ہے، مولوی احمد علی صاحب مجمل میں جا پڑے۔ ع

کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا بھان متی نے کنبہ جوڑا!

ہائے تقلید تیرا ستیاناس! ہمارے بھائی آیت کے مطالب میں کس قدر ٹھوکریں کھا رہے ہیں مگر گاؤں میں جمعہ تسلیم نہیں کرتے۔ تقلید درمیان آ رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم سے اس آڑ کو دور کرے اور آنکھوں کو نور تحقیق سے پُر نور کرے، اور تقلید کا پردہ اٹھا کر عقل کو دور اندیشی کی صلاحیت بخشے۔ آمین ثم آمین

حدیث الجمعۃ حق واجب کی بحث و شرط مصر کا ابطال

حدیثیں اس قسم کی بہت ہیں جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گاؤں جواثی میں جمعہ پڑھا گیا۔ (بخاری، ابوداؤد) اور حدیث رواح الجمعۃ واجب علی کل محتلم (نسائی ص۱۵۹) یعنی ہر بالغ پر جمعہ کو جانا واجب ہے۔" اور حدیث لینتھین اقوام عن ودعھم الجمعات او لیختمن اللہ علی قلوبھم (مشکوٰۃ ص۱۲۱) یعنی قومیں جمعہ کے ترک کرنے سے باز آجائیں گی یا اللہ تعالیٰ ان کے دلوں پر مُہر کر دیگا" اور حدیث الاھل عسی احدکم ان یتخذ صبۃ علی میل او میلین فتعذر علیہ الکلا فیرتفع ثم تجئ الجمعۃ فلا یجئ ولا یشھدھا وتجئ الجمعۃ فلا یشھدھا حتی یطبع اللہ علی قلبہ۔ رواہ ابن ماجۃ باسناد حسن وابن خزیمۃ فی صحیحہ ترغیب الترھیب ص۱۳۱) یعنی شاید کوئی تھوڑی سی بکریاں لیکر مدینہ سے ایک دو میل کے فاصلہ پر چارہے پھر گھاس نہ ملے تو اور دور چلا جائے جب جمعہ آجاوے تو اس میں حاضر نہ ہو پھر جمعہ آئے پھر حاضر نہ ہو یہاں تک کہ اللہ اس کے دل پر مُہر کر دے۔"

غرض اس قسم کی احادیث مشکوٰۃ، ترغیب الترہیب اور دیگر کتب احادیث میں بہت ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ کے حکم میں دیہاتی شہری جنگلی کا کوئی فرق نہیں۔ ہاں جن جن کی تخصیص کسی صحیح حدیث میں آگئی ہے وہ خارج ہو جائینگے باقی سب داخل رہیں گے۔ مثلاً عورت، غلام، لڑکے وغیرہ کی تخصیص آئی ہے چنانچہ حصہ ۲ کے نوٹس تعارض میں ہم تفصیل کر چکے ہیں اسی طرح اگر دیہاتی یا جنگلی کی بابت بھی کوئی صحیح حدیث آئی ہو جو شرط مصر پر دلالت کرے تو اہلحدیث کے سر آنکھوں پر مگر میں حلفیہ کہتا ہوں کہ ایسی کوئی حدیث نہیں آئی ورنہ اہلحدیث ضرور قائل ہو جاتے۔ آپ خود خیال فرما سکتے ہیں کہ جو شخص کسی امام کی طرف منسوب ہو جیسے حنفی شافعی مالکی حنبلی اپنے اپنے اماموں کی طرف منسوب ہیں ان کو تو خیال ہوگا کہ کسی طرح میرے امام کا قول صحیح ہو جائے بلکہ بسا اوقات اپنے امام کا قول صحیح بنانے کیلئے قرآن و حدیث کی تاویل کریگا۔ اہلحدیث کو اس کی کیا ضرورت؟ ان کا تو اعتقاد ہی یہ ہے ؎

ما بلبلیم نالاں گلزار ما محمدﷺ ہر ما عاشقیم بیدل دلدار ما محمدﷺ

پس ایسی صورت میں ناممکن ہے کہ حدیث صحیح ثابت ہو جائے پھر اہلحدیث چون وچرا کریں۔ تعالے اللہ عن ذالک علواً کبیراً۔

خلاصہ یہ کہ شرط مصر کی بابت چونکہ کوئی صحیح حدیث نہیں آئی اس لئے اہلحدیث عموم کے قائل ہیں اور احادیث بالا مذکورہ وغیرہ سے استدلال کرتے ہیں، ہمارے بھائی چونکہ تقلید کے دائرے میں ہیں تو ان سے ایسا تو نہیں ہو سکتا کہ اپنے اماموں کے قول کو غلط کہدیں البتہ احادیث پر نزلہ گراتے ہیں یعنی حدیثوں کو الٹ پلٹ کرتے ہیں بلکہ ان احادیث پر بھی ہاتھ صاف کیا ہے جو اہلحدیث اور حنفیہ کے نزدیک متفق علیہ ہیں اپنا گھر خواہ بنے یا نہ بنے مگر اہلحدیث کے نقصان میں کوشش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کا مقابلہ اگر عیسائیوں سے ہو جاتے تو شاید مرزا غلام احمد قادیانی کی طرح حضرت عیسٰی علیہ السلام پر بھی سب و شتم کریں دیکھئے حدیث الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم فی جماعۃ الا اربعۃ مملوک او امرأۃ او صبی او مریض (یعنی ہر مسلمان پر جماعت میں جمعہ واجب ہے مگر غلام، عورت، لڑکا اور بیمار) اہلحدیث اور حنفیہ کے نزدیک مانی ہوئی ہے مگر مولوی محمود حسن صاحب نے اس ضد میں آکر کہ اہلحدیث حضرت علی رضہ کے قول لاجمعۃ ولا تشریق کو تسلیم نہیں کرتے اس حدیث پر نکتہ چینیاں شروع کر دیں احسن القرٰی کے صفحہ ۲۰۹ میں فرماتے ہیں:۔

"آپ اثر (یعنی روایت) حضرت علی رضہ کو صرف موقوف کہکر اس کو ساقط الاحتجاج (یعنی نکما) بتلاتے ہیں اور مکرر تنبیہات پر بھی نہیں دیکھتے کہ وہ موقوف کیسا ہے۔ اس کے جواب میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ حدیث طارق بن شہاب مرسل ہے (یعنی مرسل صحابی ہے یعنی طارق بن شہاب جو صحابی ہیں انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خود نہیں سُنی بلکہ دوسرے کے واسطے سے سُنی ہے) چنانچہ امام خطابی رح فرماتے ہیں لیس اسناد ھذا الحدیث بذالک طارق بن شھاب لایصح لہ سماع من النبی صلے اللہ علیہ وسلم الا انہ قد لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی اس حدیث کی سند ٹھیک نہیں اور طارق بن شہاب کا سماع نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہے) اور وہ علماء کہ جو جمعہ کو فرض عین (یعنی سب کے ذمہ ادا کرنا) نہیں مانتے بلکہ فرض کفایہ کہتے ہیں (یعنی بعض کے ادا کرنے سے سب کے ذمہ سے اُتر جاتا ہے) وہ حضرات حدیث مذکور کے ترک کی وجہ ارسال (یعنی طارق بن شہاب رضہ کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خود نہ سُننا) ہی پیش کرتے ہیں۔ جب ہمارے مجیب اپنی غرض کو ارسال کی تفصیل بیان کریں گے اور حدیث طارق کو صحیح فرما دیں گے اس وقت ان کو موقوف کی تفصیل بھی کھنی پڑے گی اور اثر حضرت علی رضہ کو صحیح کہنا پڑے گا۔" انتہی ملخصاً

مولوی محمود حسن صاحب! لیجئے ہم حدیث طارق بن شہاب رضہ کی تفصیل کئے دیتے ہیں۔ یہ حدیث مرسل صحابی ہے

اور مرسل صحابی حجت ہے۔ نیل الاوطار جلد ۳ صفحہ ۱۵۵ میں امام خطابی پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں قال العراقی فاذا قد ثبتت صحبتہ فالحدیث صحیح وغایتہ ان یکون مرسل صحابی وھو حجۃ عند الجمھور انما خالف فیہ ابو اسحاق الاسفرائنی بل ادعی بعض الحنفیۃ الاجماع علی ان مرسل الصحابی حجۃ۔ یعنی "عراقی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ کا صحابی ہونا ثابت ہے تو حدیث صحیح ہے کیونکہ مرسل صحابی جمہور کے نزدیک حجت ہے صرف ابو اسحاق اسفرائنی اس کے مخالف ہے بلکہ بعض حنفیہ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔"

اسی جلد کے صفحہ ۱۰۵ میں لکھا ہے :- وحکی الخطابی الخلاف فی انھا من فروض الاعیان او من فروض الکفایات وقال قال اکثر الفقھاء ھی من فروض الکفایات قال (ای العراقی) واما ما ادعاہ الخطابی من ان اکثر الفقھاء قالوا ان الجمعۃ فرض علی الکفایۃ ففیہ نظر فان مذاھب الائمۃ الاربعۃ متفقۃ علی انھا فرض عین لکن بشروط یشترطھا اھل کل مذھب۔ انتھی ملخصاً۔ یعنی امام خطابی رحمہ اللہ نے اس بارے میں اختلاف نقل کیا ہے کہ جمعہ فرض عین ہے یا فرض کفایہ ہے اور کہا ہے کہ اکثر فقہاء فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں۔ عراقی کہتے ہیں کہ امام خطابی کا یہ دعویٰ ٹھیک نہیں کیونکہ چاروں اماموں کے مذاہب کا اتفاق ہے کہ جمعہ فرضِ عین ہے لیکن ان شرائط کے ساتھ جو اہلِ مذاہب اپنے طور پر ذکر کرتے ہیں۔"

ان دونوں عبارتوں کا مطلب یہ ہے کہ امام خطابی رحمہ اللہ سے اس جگہ دو غلطیاں ہوئی ہیں ایک تو طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ٹھیک نہ کہنا دوم جمعہ کے فرض کفایہ ہونے کو اکثر علماء کا قول بتلانا۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے صفحہ ۴۵۹ میں ہے :- وھو ان کان من الصحابی یقبل مطلقاً اتفاقاً لانہ سمع بنفسہ او من صحابی آخر والصحابۃ کلھم عدول ولا اعتداد لمن خالف فیہ فانہ انکار الواضح یعنی اگر مرسل صحابی ہو تو بالاتفاق بغیر کسی شرط کے مقبول ہے کیونکہ صحابی نے خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی یا دوسرے صحابی کے واسطہ سے سنی ہوگی اور صحابہ تمام عادل ہیں اور جس نے انکار کیا ہے اُس کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ اس نے ایک واضح بات کا انکار کیا ہے۔"

نور الانوار صفحہ ۱۵۶ میں مرسل کی چار قسمیں (مرسل صحابی، تابعی، تبع تابعی، تابع تبع تابعی) کر کے لکھتے ہیں :-

وھو ان کان من الصحابی فمقبول بالاجماع لان غالب حالہ ان یسمع بنفسہ منہ علیہ السلام وان کان یحتمل من صحابی آخر ولم یکن ھو بنفسہ حاضراً حینئذٍ ومن القرن الثانی والثالث کذلک عندنا ای مقبول عند الحنفیۃ وعند الشافعی لا یقبل ونحن نقول ان کلامنا فی ارسال من لو اسندہ الی شخص اخر یقبل ولا یظن بہ الکذب فلان لا یظن بہ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولی بل ھو فوق المسند لان العدل اذا اتضح لہ طریق الاسناد یقول بلا وسوسۃ قال علیہ السلام کذا واذا لم یتضح لہ ذلک یذکر اسم الراوی لیحملہ ما تحمل عنہ ویفرغ ذمتہ من ذلک

یعنی مرسل صحابی بالاتفاق مقبول ہے کیونکہ اکثر وہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے خود سنتا ہے اگرچہ دوسرے صحابی سے بھی سننے کا احتمال ہے اور اس وقت خود (مجلس میں) حاضر نہ ہوا ہو۔ اور مرسل تابعی تبع تابعی ہمارے نزدیک تو مقبول ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مقبول نہیں۔ ہم کہتے ہیں، ہمارا کلام ایسے شخص کے حق میں ہے کہ اگر وہ کسی دوسرے کی طرف نسبت کرتا تو اُس پر جھوٹ کا گمان نہیں تھا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے میں بطریق اُولیٰ جھوٹ کا گمان نہ ہونا چاہئیے بلکہ وہ متصل حدیث سے بھی بڑھکر ہے کیونکہ ثقہ آدمی کو جب اسناد پر

وارسال من دون ھؤلاء مقبول عند الکرخی خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلاثۃ زمان فسق ولم یشھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد التھم فلا یقبل۔ انتھی ملخصا۔

اطمینان ہوتا ہے تو بے کھٹکے کہتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اور جب شبہ ہوتا ہے تو جس راوی سے وہ بات لی ہوتی ہے اُسی کی طرف نسبت کر دیتا ہے تاکہ جو کچھ بوجھ ہو اُسی کے ذمہ ہو اور یہ بری الذمہ ہے اور اس سے نیچے لوگوں کی مرسل امام کرخی رح کے نزدیک تو مقبول ہے، ابن ابان رح کے نزدیک مقبول نہیں کیونکہ خیر قرون کے بعد کا زمانہ فسق کا تھا حضرت صلعم نے ان کے عادل ہونے کی شہادت نہیں دی تو ان کی مرسل مقبول نہیں ہو گی۔"

ابو داؤد میں طارق بن شہابؓ کی حدیث روایت کر کے کہا ہے کہ طارق بن شہاب رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے مگر آپؐ سے کچھ سنا نہیں۔ اس پر علامہ ابن الہمام فتح القدیر باب صلوٰۃ الجمعۃ جلد اول صفحہ ۴۵۶ میں لکھتے ہیں:۔

ولیس ھذا قدحا فی صحتہ ولا فی الحدیث فان غایتہ ان یکون مرسل صحابی وھو حجۃ بل بیان للواقع قال النووی الحدیث علی شرط الشیخین واخرج البیھقی من طریق البخاری عن تمیم الداری عنہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال الجمعۃ واجبۃ الا علی صبی او مملوک او مسافر رواہ الطبرانی عن الحکم بن عمرو بہ وزاد فیہ المرأۃ والمریض؛

یعنی ابو داؤدؒ کا یہ کہنا کہ اس حدیث میں نقص نہیں، کیونکہ مرسل صحابی حجت ہے بلکہ یہ صرف ایک واقعی بات کا بیان ہے۔ امام نووی رح کہتے ہیں، یہ حدیث بخاری ؔمسلم کی شرط پر صحیح ہے اور بیہقی رح نے بخاریؒ کے طریق سے تمیم داری رح سے روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لڑکے، غلام مسافر کے سوا جمعہ واجب ہے اور طبرانی رح نے حکم بن عمرو رح سے یہی حدیث روایت کی ہے اس میں عورت اور بیمار کا بھی ذکر ہے۔"

مولوی محمود حسن صاحبؔ ایجئے ہم نے تو حدیث طارق بن شہاب کی صحت حنفیہ اور اہل حدیث کی شہادتوں سے ثابت کر دی ہے، آپ بھی حسب وعدہ حضرت علی رض کے قول کو مرفوع ثابت کر دیں ؎

ہم وہ نہیں کہ دوں اور دیوں کی لیا کریں
ہم وہ نہیں کہ صرف دعوے ہی کیا کریں
اپنا تو یہ ہے قول کہ آئے ہیں آئیے
دعوائے اگر کیا ہے تو کچھ کر دکھائیے

یہ گفتگو تو حدیث کی سند کے متعلق تھی اب اس کے معنی کے متعلق سنیئے۔ مولوی محمود حسن صاحب احسن القریٰ کے صفحہ ۱۲۴ میں فرماتے ہیں:۔

" حدیث مذکور میں جو ارشاد ہے۔ الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم فی جماعۃ کلمۂ فی جماعۃ میں دو احتمال ہیں یا اسکو واجب کا صلہ (یعنی واجب کے متعلق) بنایا جائیگا۔ یا کائن اور موجود مقدر مان کر مسلم کی صفت کہنا ہو گا ایسے ہی جماعۃ کے بھی دو معنے ہو سکتے ہیں یا جماعۃ سے مراد جماعۃ صلوٰۃ ہو گی یا مجمع ناس چنانچہ لفظ جماعۃ دونوں معنی میں خود نصوص میں بکثرت مستعمل ہے۔ اب ان دونوں معنی میں ضرب دینے سے ظاہر ہے کہ معنی حدیث میں چار احتمال پیدا ہوں گے سو ہم صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ معانی و احتمالات مذکورہ میں سے جونسے معنی اور احتمال آپ کے نزدیک حق ہوں ان کو متعین فرما دیجئے اور جس کو آپ حق نہ سمجھیں اس کو بھی بتلا دیجئے مگر شرط یہ ہے کہ جو کچھ ارشاد ہو اوس کی دلیل قابل قبول بھی ارشاد ہو" انتہی

یہ رسالہ مولوی محمود حسن کی حیات میں لکھا گیا تھا۔ اب جو صاحب چاہیں جواب دیں۔

ناظرین! مولوی محمود حسن صاحب کے نزدیک اس اعتراض کا کچھ وزن ہو گا ہمارے نزدیک تو کچھ کے برسے بھی ہلکا ہے۔ آپ خود خیال فرما سکتے ہیں کہ جب نماز کا ذکر ہے تو مجمع ناس سے یہاں کیا تعلق؟ چھوٹے چھوٹے طالب علموں کو نحو کی کتابوں میں مبتدا خبر کی بحث میں ایک نحوی مسئلہ سمجھانے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ گھی کے ذکر کے وقت اگر کہا جائے کہ دو سیر ایک درہم سے ملتا ہے تو گھی ہی کے دو سیر مراد ہوں گے یہ نہیں ہو سکتا کہ ذکر گھی کا ہو اور نرخ تیل کا بتلا دیا جائے۔ مولوی محمود حسن صاحب کو درس تدریس کے بعد اب پھر طالب علمی سوجھی ہے ماشاء اللہ۔ شاید کل شئی یرجع الی اصلہ کہیں سے سن لیا ہوگا۔ افسوس یہ لوگ مخالف کے سامنے کیسے حواس باختہ ہو جاتے ہیں۔

دوسری بات اس سے بھی زیادہ لطف آمیز ہے فرماتے ہیں کہ فی جماعۃ کو واجب کا صلہ بنایا جائے گا یا کائن اور موجود مقدر کا۔ حالانکہ یہ بالکل عام فہم بات ہے کہ عبارت کا معنی بغیر مقدر ماننے کے بن سکے تو وہاں مقدر ماننے کی ضرورت نہیں بس اس بنا پر ظاہر ہے کہ واجب ہی کا صلہ ہوگا۔ لیکن مولوی محمود حسن صاحب اس کی بابت بھی پایا کر رہے ہیں۔ مطلب حدیث کا صاف ہے کہ جمعہ کا پڑھنا جماعت میں واجب ہے بغیر جماعت کے درست نہیں۔ گویا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا لیجمع کل مسلم فی جماعۃ یعنی ہر مسلمان (خواہ شہری ہو یا غیر شہری) جماعت میں جمعہ پڑھے"۔ امر چونکہ وجوب کے لئے ہوتا ہے اس لئے اس کو واجب کے لفظ کے ساتھ بیان کر دیا۔ لیکن مطلب میں کچھ فرق نہیں پڑا یعنی جو مطلب یجمع کل مسلم فی جماعۃ کہنے کی صورت میں تھا وہی الجمعۃ واجب علی کل مسلم فی جماعۃ کہنے کی صورت میں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی "نماز کو قائم کر آفتاب ڈھلنے کے وقت"۔ اگر اس کو یوں بیان کر دیا جائے کہ الصلوٰۃ واجبۃ علیک لدلوک الشمس تو اس کا مطلب بھی وہی ہوگا یعنی آفتاب ڈھلنے کے وقت تجھ پر نماز واجب ہے یعنی ڈھلنے کا وقت نماز کے لئے شرط ہے اس کے بغیر نماز درست نہیں چنانچہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً۔ یعنی نماز ایمان والوں پر وقتوں میں واجب ہے"۔ دیکھئے اس آیت میں کتاب کا لفظ جو وجوب کے معنی میں ہے استعمال کیا ہے جیسے حدیث میں وجوب کا لفظ استعمال کیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حدیث کا مطلب بالکل واضح ہے مولوی محمود حسن صاحب ناحق اپنی جان کو جنجال میں ڈال رہے ہیں۔

بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ قوۃ شہوانیہ میں اگر افراط ہو تو اوس کو فجور (یعنی بدکاری) کہتے ہیں اگر تفریط ہو تو اس کو جمود (نکما ہونا) کہتے ہیں۔ اور قوۃ غضبیہ میں افراط ہو تو اوس کو تہور (دلیری) کہتے ہیں اگر تفریط ہو تو اس کو جبن (بزدلی) کہتے ہیں اور قوۃ عقلیہ میں اگر افراط ہو تو اس کو ذکار (تیزی) کہتے ہیں اگر تفریط ہو تو اس کو بلادت (کند ذہنی) کہتے ہیں اور اگر یہ تینوں قوی (شہوانیہ، غضبیہ، عقلیہ) متوسط درجہ پر ہوں تو پہلی کا نام عفت ہے اور دوسری کا نام شجاعت ہے اور تیسری کا نام حکمت ہے اور عفت، شجاعت، حکمت تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے!

میرے خیال میں مولوی محمود حسن صاحب کی قوۃ عقلیہ ذکار کے درجہ کو پہنچ گئی ہے اسی لئے زیادہ کرید کرا کرتے ہیں چنانچہ ایک منطقی کی حکایت مشہور ہے کہ دیوار پر گوبر لگا ہوا دیکھ کر حیران رہ گیا۔ ایک شخص نے حیرانی کا سبب پوچھا تو کہا بھینس تو اسی اونچی نہیں ہوتی یہ گوبر یہاں کیسے لگ گیا؟ اوس نے ہنس کر کہا یہ بھی کوئی بڑی بات ہے کسی نے ہاتھ سے لگا دیا ہوگا۔ بس یہی مثال مولوی محمود حسن صاحب کی ہے۔ سچ ہے ؎

اے روشنی طبع تو برمن بلا شدی

اسی قوت عقلیہ کے زور پر مولوی محمود حسن صاحب نے اس بات کا ذمہ اٹھایا ہے کہ اگر کوئی شخص حضرت علی

ف یعنی یہ مسئلہ کہ جملہ خبر واقع ہو تو اس میں کبھی عائد محذوف ہوتا ہے جیسے السمن منوان بدرہم ای منہ ۱۲

کے قول لاجمعۃ ولاتشریق میں ایک نقص نکالے تو اس کے مقابلہ میں حدیث الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم میں ڈیڑھ نکالیں گے۔

اب ہم اس کی بھی تھوڑی سی تفصیل ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں تاکہ مولوی محمود حسن صاحب کی "طبع روشن" پر ادھر روشنی پڑ جائے۔

مولوی ابو المکارم نے مذہب انحصار کے صفحہ انجابت صفحہ ۳۲ میں حضرت علی رض کی روایت لاجمعۃ ولاتشریق پر دس بحثیں لکھی ہیں، ان کا جواب دو شخصوں نے دیا ہے ایک مولوی محمود حسن نے دوسرا مولوی ظہیر احسن نے یعنی مولوی ظہیر احسن نے تو ہر بحث پر ترتیب وار گفتگو کی ہے اور مولوی محمود حسن نے پانچ بحثوں پر تو اسی طرح سے گفتگو کی ہے اور باقی پانچ میں سے کسی پر گفتگو کی ہے، کسی کو چھوڑ دیا ہے۔

پھر ان دس بحثوں میں سے ہر ایک بحث کے مقابلہ میں ایک ایک بحث حدیث الجمعۃ حق واجب میں پیدا کی ہے۔ ہم پہلے مولوی ابو المکارم کی دس بحثیں ذکر کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ حاشیہ میں ان کی بحثوں پر جو کچھ مولوی ظہیر احسن یا مولوی محمود حسن نے لکھا ہے اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس کے بعد مولوی محمود حسن کی دس بحثوں کی طرف توجہ کریں گے انشاء اللہ تعالے

مولوی ابو المکارم صاحب لکھتے ہیں، اوّل بحث اس پر یہ کہ یہ روایت حضرت علی رض کا قول[1] ہے اور جمعہ فرض ہے۔ اور فرض کی شرط بھی فرض ہوتی ہے تو قول صحابی سے ثابت نہیں ہو سکتی[2]۔ دوم یہ کہ مصر جامع کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے تو جب تک حضرت علی رض سے تعریف مصر ثابت نہ ہو حضرت علی رض کے قول سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ آپ مصر جامع سے ایک معنی سمجھ لیں اور حضرت علی رض کی مراد دوسرا[3] معنی ہو مثلاً صاحب ہدایہ نے

---

[1] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۴۴ میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ "حضرت علی رض کے قول میں چونکہ رائے کا دخل نہیں اسلئے یہ مرفوع ہے"۔ مولوی ظہیر احسن کے اس جواب پر ہم مقدمہ یعنی حصہ اول کے صفحہ نمبر ۳ لغایت صفحہ ۳۰ اور حصہ ۲ کے تعارض ۲-۳-۴-۵ و ۹ وغیرہ میں کافی بحث کر چکے ہیں اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ۱۲

[2] مولوی ظہیر احسن نے لامع الانوار کے صفحہ ۴۴ میں اس کے جواب میں لکھا ہے کہ "شرط مصر کو فرض کس نے کہا ہے البتہ نماز جمعہ کے لئے شرط مصر عند الحنفیہ واجب ہے"۔ (انتہی ملخصاً) الحمد للہ مولوی ظہیر احسن تو بغیر شرط مصر کے صحت جمعہ کے قائل ہو گئے کیونکہ واجب کے نہ ہونے سے نماز ناقص ہوتی ہے یہ نہیں کہ بالکل صحیح ہی نہ ہو چنانچہ فاتحہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے تو اس کے بغیر بھی نماز صحیح کہتے ہیں اس کی زیادہ تفصیل حصہ ۲ کے تعارض ۳۲ میں ملاحظہ ہو۔

مولوی محمود حسن نے احسن القری کے صفحہ ۳۰ میں اس بحث پر یہی کچھ لکھا ہے جو مولوی ظہیر احسن نے لکھا ہے صرف اتنی بات زائد کہی ہے کہ "شرط مصر فرض عملی ہے نہ اعتقادی۔ فرض عملی کے لئے دلیل ظنی بھی کافی ہے"۔ مگر مولوی محمود حسن اس بات کو نہیں سمجھے کہ فرض عملی یعنی واجب کے لئے دلیل ظنی کافی ہے اور شرط مصر واجب نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ مصر کے بغیر بھی جمعہ صحیح ہو چنانچہ مولوی ظہیر احسن کے جواب میں ہم عرض کر چکے ہیں اس کی زیادہ تفصیل بھی حصہ ۲ کے ۳۲ تعارض میں ملاحظہ ہو۔ ۱۲

[3] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۴۴ میں اس کے جواب میں لکھتے ہیں "معترض صاحب کی اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ حدیث قلتین بھی معترض کے نزدیک قابل استدلال نہ ہو کیونکہ قلہ کے معنوں میں اختلاف[a] ہے (بقیہ حاشیہ آئندہ صفحہ پر)

[a] مولوی ظہیر احسن کا یہ کہنا کہ قلہ کے معنی میں اختلاف ہے غلط ہے کیونکہ اختلاف اسے کہتے ہیں کہ ایک عالم ایک معنی کر کے اپنا مذہب قرار دے اور دوسرا عالم دوسرا معنی کر کے اپنا مذہب قرار دے اور یہاں یہ صورت نہیں ہاں قلہ کے لغت میں کئی معنی آئے ہیں مگر اس کو اختلاف نہ

جامع مصر کی تعریف یہ ذکر کی ہے کہ ہر وہ موضع جہاں امیر اور قاضی ہو جو حدود وغیرہ جاری کرتا ہو اور یہی تعریف بعینہ عطاء تابعی نے قریہ جامع کی کی ہے۔ چنانچہ فتح الباری باب من اين توتی الجمعة میں ہے:- عن ابن جریج ایضا قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والامير والقاضی والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض مثل جدة یعنی قریہ جامع وہ ہے جس میں جماعت اور امیر اور قاضی ہو اور اس کے مکانات آپس میں ملے ہوئے ہوں۔"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (جیسے چوٹی پہاڑ، چوٹی آدمی، مشکہ) پس جب تک قلہ کے معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہ ہوں گے ان کا استدلال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جتنے الفاظ کثیر المعنی ہیں اور انکی تفسیر میں اختلاف ہے جب تک خاص قائل سے تعیین معنی ثابت نہ ہو جائے تو بنا بر تقریر معترض ان سے کچھ استدلال صحیح نہ ہوگا۔

اکثر اہلحدیث کا مذہب ہے کہ جب دو مشکے پانی ہو تو نجاست کے پڑنے سے پلید نہیں ہوتا جب تک کہ اوسکا رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے اور دلیل اس پر یہ حدیث دیتے ہیں جو بلوغ المرام وغیرہ میں ہے:- اذا کان الماء قلتين لم يحمل الخبث یعنی جب دو مشکے پانی ہو تو پلیدی نہیں اٹھاتا" اور ایک روایت میں لم ينجس ہے یعنی پلید نہیں ہوتا"

مولوی ظہیر حسن اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر مصر جامع کی تعریف حضرت علی رض سے معلوم ہونی ضروری ہو تو قلہ کے معنی بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہونے ضروری ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات کو ہم بھی مانتے ہیں کہ جب کسی لفظ کے معنی میں اختلاف ہو تو اوس لفظ کے بولنے والے کا فیصلہ ضروری نہیں مگر ترجیح کے لئے کسی نہ کسی دلیل کا ہونا تو ضروری ہے اور مصر جامع کی تعریف میں فقہاء کا جو کچھ اختلاف ہے اس میں کسی تعریف پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی نہ حضرت علی رض کا فیصلہ اسکی بابت معلوم ہے نہ اور دلیل سے کسی تعریف کو ترجیح معلوم ہوتی ہے چنانچہ ہم حصہ ۲ کے چھبیسویں تعارض میں اس کی تفصیل کر چکے ہیں۔ اب بتلایئے کس تعریف پر عمل ہو؟

رہی یہ بات کہ مولوی ابو المکارم نے حضرت علی رض کے فیصلہ کی خصوصیت کیوں کی تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مصر جامع کی تعریف میں جو کچھ اختلاف ہے اوس کو مولوی ظہیر حسن صحابہ رض کی طرف بھی نسبت کرتے ہیں چنانچہ صث میں گذر چکا ہے پس ضرور ہے کہ حضرت علی رض کا فیصلہ اس کی بابت معلوم ہو مثلاً اگر کئی نبی ہوتے اور قلہ کے معنی میں ان کی الگ الگ اصطلاح ہوتی تو جس کی حدیث کو ہم لیتے قلہ کے معنی میں اوس نبی کا فیصلہ معلوم ہونا ضروری ہوتا کہ کسی دوسرے نبی کے معنی پر کر غلطی میں پڑتے مگر چونکہ نبی ایک ہے کو اسکی مراد بھی ایک ہی ہے تو اسکی مراد معلوم کرنے کے لئے اس کا فیصلہ مل جائے تو بہتر ورنہ کسی اور دلیل سے ایک معنی کو ترجیح دینگے اور صحابی تو ایک نہیں تو اگر دلائل کے رو سے مصر جامع کی تعریف میں ہم ایک معنی کو ترجیح دینگے تو شاید وہ حضرت علی رض کی مراد نہ ہو بلکہ کسی اور صحابی کا معنی ہو تو ناحق حضرت علی رض کے ذمہ لگا کر گنہگار ہوں پس حدیث قلتین کو حضرت علی رض کے قول پر قیاس کرنا بالکل غلط ہے۔ اس کے علاوہ حدیث قلتین میں خود ایسے قرائن موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ چوٹی پہاڑ یا چوٹی آدمی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ پانی کا اندازہ بتلانا مقصود ہے اور چوٹی پہاڑ یا چوٹی آدمی اس قابل نہیں چنانچہ ہم حصہ ۲ کے چھبیسویں تعارض صث میں اسکی تفصیل کر چکے ہیں تو گویا انہی قرائن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ معلوم ہو گیا اور حضرت علی رض کے قول میں ایسا کوئی قرینہ نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ حضرت علی رض کے نزدیک فلاں تعریف صحیح ہے فافہم۔

مولوی محمود حسن نے احسن القری کے صفحہ ۱۱ تا صفحہ ۱۲ میں اس بحث پر مولوی ظہیر حسن سے کئی باتیں زاید لکھی ہیں ایک یہ کہ مولوی ظہیر حسن نے صرف حدیث قلتین کی مثال دی تھی، مولوی محمود حسن نے حدیث قلتین کے علاوہ کئی ایک مثالیں دی ہیں شلاً مدّ، صاع، حیض، نفاس وغیرہ کے دنوں کے اندازہ میں اختلاف ہے، اسی طرح فاتحہ کی نسبت اختلاف ہے کہ بسم اللہ اسکے اندر داخل ہے یا نہ۔ دوم یہ کہ اہلحدیث جواثی کا قریہ ہونا ثابت کرتے ہیں تو اہلحدیث کو چاہیئے کہ قریہ کی تعریف ابن عباس رض سے ثابت کریں جو جواثی کی حدیث کے راوی ہیں نیز اہلحدیث کے نزدیک اگرچہ مصر شرط نہیں مگر مصر میں جمعہ افضل تو ہے پس جیسے حنفیہ کو مصر کی تعریف کرنی ضروری ہے اصطلاح اہلحدیث کو بھی ضروری ہے سوم یہ کہ مصر کی تعریف میں حضرت علی رض اور حضرت حذیفہ رض سے مثل المدينة او مثل المدائن منقول ہے۔ ...... یہ تین باتیں زاید لکھی ہیں، پہلی بات کا جواب تو مولوی ظہیر حسن کے جواب میں ادا ہو چکا ہے۔ دوسری تیسری بات کا جواب

ءہ کے چھبیسویں تعارض میں گذر چکا ہے وہاں ملاحظہ ہو۔ ۱۲ — ۱ے مولوی ظہیر حسن لامع الانوار کے صث۲۹ میں لکھتے ہیں کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

اب دیکھئے! صاحب ہدایہ نے اپنے اماموں سے جو مصر جامع کی تعریف نقل کی ہے اُسی کو تابعی عطاءؒ قریہ جامع کی تعریف بنا رہے ہیں، جب اس قسم کا اختلاف ہے تو پہلے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ حضرت علی رضؓ کے نزدیک مصر جامع کیا ہے؟ پھر ان کے قول سے استدلال کرنا چاہئے اور یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے کہ عطاءؒ تابعی کے قول میں قریہ جامع سے مراد مصر جامع ہے کیونکہ اگر ان کی یہ مراد ہوتی تو جدہ پر اقتصار[1] (اکتفاء) نہ فرماتے بلکہ مکہ کو بھی ذکر فرماتے۔ بلکہ مکہ کا ذکر پہلے کرتے کیونکہ مکہ اون کا وطن تھا پس مکہ کا ذکر نہ کرنا یہ صاف بتلا رہا ہے کہ اون کے نزدیک مصر جامع قریہ جامع سے علیحدہ ہے۔ غرض اس قسم کے اختلاف کی وجہ سے حضرت علی رضؓ کا قول استدلال کے لائق نہیں رہا جب تک کہ حضرت علی رضؓ کے نزدیک مصر جامع کا معنی معلوم نہ ہو جائے۔ نیز اگر حضرت علی رضؓ کے نزدیک مصر جامع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) "ہدایہ کی تعریف میں موضع سے مراد وہ مقام ہے جہاں وجود ابنیہ و سکک و اسواق ہو۔ کیونکہ جہاں محکمہ امارت و قضاء ہو گا وہاں کوچہ و بازار ضرور ہو گا۔ بلکہ وہ خاصہ اچھا شہر ہو گا۔" (انتہی ملخصاً) مولوی ظہیر احسن کی یہ وجہ بالکل کمزور ہے کیونکہ قریہ میں بھی محکمہ ہو سکتا ہے چنانچہ شرط سلطان کی بحث میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

مولوی ظہیر احسن نے یہ بھی کہا ہے کہ "چونکہ یہ مصر جامع کی تعریف ہے اس لئے اس میں کوچہ و بازاروں کا ہونا ضروری ہے۔" مگر یہ بھی کمزور ہے کیونکہ یہی تو سارا جھگڑا ہے کہ مصر جامع میں کوچہ و بازاروں کا ہونا ضروری ہے یا نہ چنانچہ مفصل بحث اسکی حصہ ۲ کے چھبیسویں تعارض ص۱۲۶ میں گذر چکی ہے۔ ۱۲

[1] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ میں اس کے جواب میں لکھتے ہیں "کیا معقول دلیل ارشاد ہوئی ہے کہ صرف جدہ پر اقتصار نہ فرماتے۔ حضرت! یہ بھی فرمائیے کہ بلکہ طائف و یمن و کوفہ و بصرہ وغیرہ کو بھی ذکر فرماتے۔ حضرت! یہ تو فرمائیے کہ جدہ شہر ہے یا قریہ؟" انتہی

مولوی ظہیر احسن اصل بات کو نہیں سمجھے۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے شہر کو چھوڑ کر دوسری جگہ کے ذکر پر اکتفاء کرنا اس کی کیا وجہ؟ طائف یمن وغیرہ کا یہاں کیا ذکر ہے ان میں سے عطاءؒ کا کوئی شہر نہ تھا۔ خصوصاً جبکہ ان کے شاگرد ابن جریجؒ کا وطن بھی یہی مکہ ہو (چنانچہ تقریب میں ہے) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عطاءؒ کے نزدیک قریہ جامع اور مصر جامع ایک نہیں اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اوس وقت جدہ قریہ تھا۔ اس کے علاوہ خود قریہ کا لفظ بھی اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قریہ کے حقیقی معنی شہر کے نہیں بلکہ گاؤں کے ہیں اور جامع کا لفظ گاؤں کے منافی نہیں۔ نیز حدیث میں قریہ جامع کا اطلاق گاؤں پر آیا ہے (ملاحظہ ہو مشکوٰۃ باب اللقطہ صفحہ ۲۶۲)

نیز عطاءؒ نے مکانات کی بابت کہا ہے کہ آپس میں ملے ہوئے ہوں کوچہ و بازاروں کا ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جدہ اوس وقت ایسا ہی تھا یعنی کوچہ و بازار اوس میں نہ تھے ورنہ کوچہ و بازاروں کا ذکر ضرور کرتے کیونکہ مولوی ظہیر احسن نے قریہ اور شہر میں کوچے اور بازاروں ہی کا فرق بتلایا ہے۔ چنانچہ حصہ ۲ کے چھبیسویں تعارض ص۱۲۶ میں گذر چکا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ امیر اکثر شہر میں ہوتے ہیں جہاں کوچے اور بازار ہوں اس لئے عطاءؒ نے کوچے اور بازاروں کا ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بہت دفعہ گاؤں میں بھی امیر و قاضی ہوتے ہیں چنانچہ سلطان کی شرط میں اس کا ذکر آئے گا انشاء اللہ تعالےٰ۔ دوم اگر امیر و قاضی کے بھروسہ پر اصل چیز جس کے ساتھ شہر اور گاؤں میں فرق ہے چھوڑ دی تو مکانات ملے ہوئے ہونے کا کیوں ذکر کیا؟ کیا مکانات کے ملے ہوئے ہونا امیر اور قاضی سے معلوم نہیں ہو سکتا؟ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عطاءؒ کے نزدیک قریہ جامع مصر جامع سے الگ ہے۔

عطاءؒ کے قول پر قدرے مفصل بحث حصہ ۲ کے چھبیسویں تعارض میں بھی گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ ہو۔ ۱۲

کی تعریف میں والی داخل ہو تو والی کی بابت مُسلم یا غیر مُسلم کی تصریح بھی اُن سے نقل کریں ایسا نہ ہو کہ اُن کے نزدیک والی کا مُسلم ہونا ضروری ہو اور آپ یہاں ہندوستان میں (انگریزی حکومت کے زیر سایہ جمعہ پڑھ کر اور پڑھوا کر ناحق گنہگار ہوں اور گنہگار کریں۔

سوم یہ کہ کتب حنفیہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ امام کے سوا دو تین آدمی سے بھی جمعہ ہو جاتا ہے تو اب مصر کی شرط سے فائدہ ہی کیا۔ کیونکہ مصر کی شرط اسی لئے تھی کہ اگر نمازی فوجداری کریں تو حاکم ان کو روکے دو تین آدمی کیا فوجداری کریں گے اور اگر فرضی طور پر تسلیم کریں تو بھی پانچوں وقتی بانگ و جماعت کے لئے بھی شرط

سلہ اس کے جواب میں مولوی ظہیر احسن لامع الانوار ص۱۵ میں لکھتے ہیں: "شرط مصر سے وہی فائدہ ہے جسکو ہم مقدمہ میں بیان کر آئے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ نماز جمعہ کس غرض سے ہے؟ اگر کثرت جماعت و شوکت اسلامی مقصود ہے تو پھر حضرات غیر مقلدین کے نزدیک جمعہ دو آدمیوں سے کیوں ہو جاتا ہے؟ اور ظہر کے بدلے میں جمعہ سے کیا فائدہ؟ اسی طرح جب منفرد کی نماز پنجگانہ ہو جاتی ہے تو پھر جماعت کی تاکید سے کیا فائدہ؟" انتہی۔

مقدمہ میں مولوی ظہیر احسن نے جو وجہ بیان کی ہے اس کی تفصیل حصہ ۲ کے انیسویں تعارض میں گذر چکی ہے اور کثرت جماعت اور شوکت اسلام کا جو سوال کیا ہے یہ حنفیہ ہی سے ہونا چاہیئے کیونکہ وہی جمعہ کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں چنانچہ حصہ ۲ کے دوسرے تعارض میں گذر چکا ہے۔ اہلحدیث کے نزدیک جمعہ کی وجہ یا تو تعبد ہے یعنی جیسے ظہر اور عصر اور عشاء کے چار چار فرض اور مغرب کے تین اور فجر کے دو فرض ہونے کی وجہ معلوم نہیں اسی طرح جمعہ میں جماعت کے شرط ہونے کی وجہ بھی معلوم نہیں۔ یا وہ وجہ ہے جو ظہر احتیاطی کے مسئلہ میں حصہ ۲ کے ص۲۰۹ پر گذر چکی ہے؛

رہا پنجگانہ نماز کا سوال سو وہ بے محل ہے کیونکہ یہاں شرائط میں بحث ہو رہی ہے اور پنجگانہ نماز کے لئے جماعت شرط نہیں ہاں تاکید ہونی الگ امر ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ جماعت بندی اللہ کو پسند ہے اور افتراق ناپسند ہے۔ ۱۲

سلہ مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے ص۱۵ میں لکھتے ہیں: "حضور نے کس کتاب میں دیکھا ہے کہ مصر جامع کی شرط اس غرض سے ہے اور جب باستثناء چند اصناف جمعہ تمام اہل شہر پر فرض ہے اور جمعہ جامع الجماعات ہے تو بہ نسبت نماز پنجگانہ سے ضرور اسکی جماعت زیادہ ہوگی ہاں کسی عذر کی وجہ سے احیاناً یہ ممکن ہے کہ بہت ہی قلیل آدمی مجتمع ہوں۔ ایسی حالت میں اگر تین یا چار شخص بھی ہوں تو اونکو لازم ہے کہ جمعہ پڑھ لیں۔ غرض کہ ایسی شرط قرار پانا کہ جمعہ جامع الجماعات ہو امر آخر ہے اور بحالت مجبوری تین چار آدمیوں سے جمعہ صحیح ہو جانا امر آخر ہے۔" انتہی

مولوی ظہیر احسن نے مولوی ابو المکارم کا مطلب نہیں سمجھا۔ مولوی ابو المکارم کا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ شرط مصر کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ شہر میں جمعہ بارونق ادا ہو جاتا ہے چنانچہ حصہ ۲ کے دوسرے تعارض میں ہم تفصیل کر چکے ہیں اور چونکہ تھوڑی بہت رونق دیہات میں بھی ہو جاتی ہے (کیونکہ رونق کا کوئی اندازہ مقرر نہیں) تو اس سے لازم آتا ہے کہ گاؤں میں بھی جمعہ صحیح ہو مگر باوجود اس کے گاؤں میں صحیح نہ کہنا اور مصر کی شرط کرنا اس کی وجہ یہی ہے کہ اگر نمازی فوجداری کریں تو حاکم ان کو روکے کیونکہ ان کے نزدیک محکمۂ عدالت شہر ہی میں ہوتا ہے تو گویا شرط مصر کی جو وجہ حنفیہ بیان کرتے ہیں اس کی اصل علت کو مولوی ابو المکارم نے پکڑا ہے مگر چونکہ اس نکتہ کو مولوی ظہیر احسن نہیں پہنچے اس لئے سوال کرتے ہیں کہ "حضور نے کس کتاب میں دیکھا ہے کہ مصر جامع کی شرط اس غرض سے ہے؟" رہا یہ کہنا کہ جمعہ جامع الجماعات ہے لیکن دو تین آدمیوں سے جمعہ مجبوری کی حالت میں جائز ہے اس کی تفصیل بھی حصہ ۲ کے دوسرے تعارض میں ہو چکی ہے۔

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

مصر ہونی چاہیئے۔ چہارم یہ کہ ہدایہ صفحہ ۱۰۰ وغیرہ میں تشریق کے معنی تکبیر بالجہر کے لکھے ہیں اور یہ بھی ہدایہ اور مجمع الانہر وغیرہ میں لکھا ہے کہ صاحبین کا فتویٰ اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ گاؤں شہر والے سب بقر عید کی تکبیریں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) احسن القِریٰ کے صفحہ ۳۰ میں اس بحث پر پہلے تو وہی لکھا ہے جو مولوی ظہیر احسن نے لکھا ہے یعنی مجبوری کی وجہ سے اگر چار آدمی بھی ہوں گے تو جمعہ درست ہو جائے گا! پھر اہلحدیث پر اعتراض کیا ہے کہ جب قراءت فاتحۃ الکتاب صحت نماز کے لئے کافی ہے تو پھر حدیث یؤم القوم اقرؤھم لکتاب اللہ (یعنی جو قرآن میں زیادہ ماہر ہو وہ قوم کی امامت کرائے) میں زیادہ ماہر قرآن کے ارشاد سے کیا فائدہ؟ پھر شرط مصر کے ثبوت میں حجۃ اللہ اور مولوی اسمٰعیل شہید علیہ الرحمۃ کے رسالہ ایضاح کی وہ عبارت نقل کی ہے جو صفحہ ۱۲۔۱۳ میں گذر چکی ہے۔ اس کے بعد پھر مولوی ظہیر احسن والا سوال کیا ہے کہ کس نے کہا ہے کہ مصر کی شرط اس غرض سے ہے کہ اگر مصلی فوجداری کریں تو حاکم ان کو روک سکے بلکہ اس کے عکس کہنے میں مضائقہ نہیں یعنی جب صحت جمعہ کے لئے مصر اور اذنِ عام شرط ہوا تو ظاہر ہے کہ مجمع عظیم ہوگا جس کی وجہ سے حاکم کی ضرورت ہوئی!

مولوی محمود حسن نے اس بحث پر یہ چار باتیں لکھی ہیں جن کے اوپر ہم نے نمبر دیئے ہیں۔ پہلی اور چوتھی بات کا جواب تو مولوی ظہیر احسن کے جواب میں ادا ہو گیا، دوسری کا جواب یہ ہے کہ ماہر قرآن کا ذکر یہاں بے محل ہے کیونکہ ماہر قرآن امامت کے لئے شرط نہیں اور یہاں بحث شرائط کی ہے۔ تیسری کی تفصیل بھی صفحہ ۱۰۔۱۶ میں ہو چکی ہے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ۱۲

سلہ اس کے جواب میں لامع الانوار کے صفحہ ۵۰ میں لکھا ہے کہ "اثر مذکور میں تشریق کے معنی صلوٰۃ العید کے ہیں اور ہدایہ میں جو تشریق کے معنی تکبیر بالجہر کے لکھے ہیں تو اس بارہ میں خلیل کا حوالہ ہے اسکی نسبت فتح القدیر صفحہ ۱۷۰ میں لکھا ہے لو یثبت عند اھل الحدیث ذلک (محدثین کے نزدیک یہ ثابت نہیں) اور تشریق کے معنی اگر جہر بالتکبیر کے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے دوسرے معنی نہ ہوں" انتہیٰ

مولوی ظہیر احسن نے تشریق بمعنی جہر بالتکبیر کا انکار کر دیا ہے حالانکہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی یہی معنی ہیں کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تکبیرات تشریق شہر والوں کے ساتھ خاص ہیں اور ہدایہ صفحہ ۱۰۰ میں اس کی دلیل یہی حضرت علی رضی کی روایت ذکر کی ہے اور تاج العروس وغیرہ میں بھی امام ابو حنیفہ صاحب سے یہ معنی (یعنی تشریق کا معنی تکبیر کے) نقل کئے ہیں، شاید امام ابو حنیفہ صاحب محدثین سے نہیں ہوں گے کیوں؟ اگر محدثین سے ہوتے تو صاحب فتح القدیر یہ نہ کہتے کہ محدثین سے یہ معنی ثابت نہیں۔ خیر اچھا ہوا جو ان کے مذہب کی حمایت کرتے کرتے اپنی پر ہاتھ صاف کر دیا اس کی زیادہ تفصیل صفحہ آئندہ صفحہ میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

رہا یہ کہنا کہ "تشریق کے معنی جہر بالتکبیر کے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے دوسرے معنی نہ ہوں" تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی لفظ میں دو معنی کا احتمال ہو اور دلیل سے کسی کو ترجیح نہ ہو تو بحکم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وہ لائق استدلال نہیں رہتا۔ فافہم۔ ۱۲

سلہ لامع الانوار کے صفحہ ۵۱ میں اس کے جواب میں لکھا ہے "جب اثر مذکور میں تشریق کے معنی صلوٰۃ العید کے ہیں اور صاحبین بھی عدم جواز اقامۃ الجمعۃ فی القریٰ کے قائل ہیں تو صاحبین کے اس قول سے کہ تکبیرات میں تشریق چونکہ مکتوبہ کے تابع ہیں لہٰذا کل نمازیوں پر لازم ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انہوں نے اس باب میں اثر مذکور کے خلاف فتویٰ دیا ہے" انتہیٰ (لامع الانوار صفحہ ۵۱)

مولوی ظہیر احسن اصل میں سمجھے نہیں۔ جب امام ابو حنیفہ صاحب کے نزدیک تشریق کے معنی جہر بالتکبیر کے ہیں اور صاحبین کا فتویٰ ہے کہ تکبیریں شہر والوں کے ساتھ خاص نہیں تو ان کا فتویٰ اثر مذکور کے خلاف ہو گیا کیونکہ تشریق کے معنی تکبیر بالجہر ہونے کی بنا پر اثر مذکور چاہتا ہے کہ تکبیریں شہر ہی میں ہوں۔ اور اگر تشریق کے معنی تکبیر بالجہر کے نہ ہوں بلکہ نماز عید کے ہوں تو اس صورت میں (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کہیں کیونکہ ان کے نزدیک تکبیریں فرض نماز کے تابع ہیں پس جب پر نماز فرض ہے اس کے ذمہ یہ تکبیریں بھی ہیں تو جب خود حنفیہ کے ہاں حضرت علی رضؓ کے قول میں لائق استدلال ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے تو پھر دوسروں پر اس کا بطور استدلال پیش کرنا کب سزاوار ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) صاحبین کا فتوٰی تو اثر مذکور کے خلاف نہیں ہوگا لیکن امام ابوحنیفہ رح کا مذہب بے دلیل رہ جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک تکبیرات تشریق صرف شہر والوں پر ہیں اور یہی اثر ان کی دلیل ہے۔ بہر صورت امام ابوحنیفہ رح کا اور صاحبینؒ کا اثر مذکور میں اختلاف ہے اور یہی اختلاف ثابت کرنا مولوی ابوالمکارم کا مدعا ہے۔ فافہم۔

اس بحث پر احسن القراٰی کے ص۱۱ لغایت ص۱۲ میں مولوی محمود حسن لکھتے ہیں " اس بیہودہ بحث کو اگر کوئی تسلیم بھی کرلے تو حسب ادعا مجیب (یعنی مولوی ابوالمکارم) غایت مافی الباب یہ ہوگا کہ حنفیہ اثر مذکور سے مجیب پر حجت قائم نہ کرسکیں مگر اہل دیانت فرما دیویں کہ فقط اتنی بات سے ہمارے مجیب کو روایت صحیح صریح مرفوع حکماً کا ترک کر دینا عند اللہ کیونکر حلال اور جائز ہوگیا۔ کیا عمل بالحدیث صرف حنفیہ کے الزام کے خوف سے کیا جاتا ہے؟ اس کے بعد یہ التماس ہے کہ یہ قاعدہ کہ امام ابوحنیفہ وغیرہ ائمہ دین کسی نص سے حجت پیش نہیں فرما سکتے تاوقتیکہ اون کے تمام اتباع وموافقین پہلے اسکو تسلیم نہ فرمالیں اس قدر مہمل اور جھوٹا قاعدہ ہے کہ ملائکۃ الرحمٰن تو درکنار اہل علم و دیانت بھی اس کے قائل سے احتراز کلی پسند فرمائیں گے۔ جو شخص تمام اہل عقل اور نقل کے خلاف ایسی بدیہی البطلان بات کہے اوسکو اہل علم میں شمار کرنا سخت افترا ہے اور اس سے بڑھکر یہ غضب ہے کہ فرماتے ہیں کہ روایت مذکورہ کے دوسرے ٹکڑے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے پہلا ٹکڑا یعنی لاجمعۃ جو متفق علیہ تھا وہ بھی قابل احتجاج نہ رہا لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ ہم متعدد مواقع نووی، فتح الباری وغیرہ کتب معتبرہ میں ایسے دکھلا سکتے ہیں کہ حضرات شوافع بعض روایات سے اوروں پر حجت قائم فرماتے ہیں، حالانکہ خود امام شافعی رح اون روایات کے معنی میں شوافع کے خلاف ہیں۔ جائے غور ہے کہ جب امام مذہب کی مخالفت کی وجہ سے وہ روایات مقلدین کے حق میں ساقط الاحتجاج نہ ہوئیں تو پھر شاگرد یا کسی مقلد کی مخالفت کے باعث کوئی روایت امام کے حق میں کیونکر ساقط الاحتجاج ہوسکتی ہے اور مجیب کا یہ خیال کہ روایت کے چند جملوں میں سے ایک جملہ میں بھی اختلاف ہوگیا تو باقی جملہ متفق علیہا بھی قابل احتجاج نہ رہیں گے اتنا لغو خیال ہے کہ اس کے مخالف نظائر کثیرہ ہر ایک اہل علم بیان کرسکتا ہے بلکہ ایسے بھی نظائر یہاں موجود ہیں کہ شخص واحد ایک روایت کے چند جملوں میں سے کسی خاص جملہ کو کسی عذر کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتا اور باقی جملوں کو مسلم اور معمول بہا سمجھتا ہے۔ ہمکو ان نظائر کی تشریح ایک طول فضول معلوم ہوتا ہے۔ البتہ ایک دو نظیر جو مجیب کے مشرب میں موجود ہے اوس کو عرض کئے دیتے ہیں۔ دیکھئے حدیث طارق بن شہاب (الجمعۃ حق واجب الخ) میں آگے چلکر جو لفظ عبد موجود ہے اوسکے حکم میں اختلاف ہے داؤد ظاہری رحمہ اللہ اوس پر جمعہ کو فرض فرماتے ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ امام داؤد رح نے حدیث طارق کے خلاف فتوٰی دیا اور اوسکے ساتھ جب اس امر کا بھی خیال کیا جاوے کہ بہت سے محدثین حدیث مذکور کے حکم یعنی وجوب جمعہ سے مسافر کو بھی مستثنیٰ فرماتے ہیں اور بعض صاحب اس استثناء کے منکر ہیں اور ہمارے مجیب بھی اسی طرف مائل ہیں تو پھر تو گھر ہی میں اختلافات پیش آگئے اس لئے اُن کے قاعدہ مخترعہ کے رُو سے تاوقتیکہ اس خانہ جنگی سے فراغت نہ ہوجائے حدیث طارق بن شہاب کو خصم پر حجت نہ لائیں۔ اور سنیئے! آیۂ کریمہ فاسعوا الی ذکر اللہ میں ذکر اللہ سے مراد جمہور نے خطبہ لیا ہے مگر مجیب کے ہم مشرب اس سے مراد صلوٰۃ اور خطبہ دونوں لیتے ہیں بلکہ صرف صلوٰۃ لیتے ہیں کیونکہ خطبہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے ان کے نزدیک واجب[1] نہیں۔ چنانچہ روضۃ الندیہ میں یہ مضمون موجود ہے تو جب آیت مذکورہ کے ایک ٹکڑے میں مجیب کے یہاں یہ اختلاف ہے تو پھر
(بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

ـــلہ بعض اہلحدیث کا یہ مذہب ہے مگر حنفیہ کا مذہب بھی اسی کے قریب قریب ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ بے وضو صرف کلمہ الحمدللہ کہدے تو خطبہ ادا ہوگیا (ہدایہ صفحہ ۲۴) اب دیکھئے یہ خطبہ بھی ایسا ہے جیسے نہ ہوا۔ الحمدللہ ثواب کی حیثیت سے اگرچہ فضیلت والا کلمہ ہے لیکن خطبہ کی حیثیت سے کالعدم ہے۔

پنجم یہ کہ مولوی ظہیر احسن نے جامع الآثار کے صفحہ ۱ میں ثنیہ سے یہ عبارت نقل کی ہے صلوٰۃ العید فی القری تکرہ تحریما یعنی عید کی نماز دیہات میں مکروہ تحریمی ہے اوس کی دلیل حضرت علی رضؓ کا قول تو ہو نہیں سکتا کیونکہ تشریق کے معنی کتب حنفیہ میں تکبیر بالجہر کے لکھے ہیں تو آخر اس کی دلیل حضرت علی رضؓ کا یہ قول ہو گا جو جامع الآثار کے صفحہ ۶ کے حاشیہ پر ذکر کر چکے ہیں یعنی لاجمعۃ ولا تشریق ولا صلوٰۃ فطر ولا اضحیٰ الا فی مصر جامع او مدینۃ عظیمۃ۔ یعنی جمعہ، تشریق، عید فطر اور عید بقر مصر جامع ہی میں ہیں مگر وہ خود ہی بوجہ حارث کے اس کو ضعیف ۔۔۔۔۔۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دوسروں پر اوسکو حجت بنانا بقول اُن کے کیونکر سزاوار ہے اور ہمی کے ساتھ جب یہ خیال کیا جائے کہ ارشاد فاسعوا کے معنی خلاف جمہور بعض دوڑ کر چلنے کے لے رہے ہیں تو پھر تو آیت مذکورہ سے کسی مخالف پر استدلال پیش کرنا محققہ قاعدہ کے موافق بالکل ہی باطل ہے۔" انتہی ملخصًا۔

ناظرین! مولوی محمود حسن نے اس عبارت میں جس کو ہم نے خلاصہ کر کے نقل کیا ہے مولوی ابوالمکارم بیچارے کو تو بالکل نکما کر دیا ہے یہاں تک کہ ملائکۃ الرحمٰن اور اہل دیانت ان سے احتراز کرتے ہیں اور اُن کو اہلِ علم میں شمار کرنا سخت افتراء قرار دیا ہے مگر مضمون کی طاقت کا یہ حال ہے کہ نووی اور فتح الباری کا نام لیکر نظائر کثیرہ کا دعویٰ کرتے ہیں مگر ذکر ایک کا بھی نہیں کرتے، گویا تقریر کیا ہے گیدڑ بھبکی ہے پھر اس بات کا بھی خیال نہیں کیا کہ اگر ایسے نظائر مل بھی جائیں تو یہ لوگ (اماموں کا خلاف کرنیوالے) مقلد یا غیر مقلد۔ خدا جانے تقلید کا دائرہ کتنا وسیع ہے کہ امام کا مقابلہ کر کے بھی مقلد ہی رہتے ہیں تو کیا رسول کا مقابلہ کر کے اُمتی بھی بنے رہینگے؟ البتہ شاگردی اُستادی کے سلسلہ میں شافعی کہلاتے ہوں تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ اس صورت میں غیر مقلد بھی شافعی ہو سکتا ہے مگر جن لوگوں سے ہمارا روئے سخن ہے وہ تو امام ابو حنیفہ صاحبؒ کے اصلی مقلد ہیں تو اون کو ایسے شافعیوں کا طرز عمل کیا فائدہ پہنچا سکتا ہے؛ رہا غلام، مسافر کے حکم میں اور ذکر اللہ کی مراد میں اختلاف تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف کمزور ہے کیونکہ غلام پر جمعہ فرض کہنا حدیث طارق کے خلاف ہے اور مسافر کی استثناء میں جن کو کوئی حدیث لائق استدلال نہیں ملی وہ بے خبری میں رہے اور بے خبری کا اختلاف بھی کمزور ہوتا ہے۔ اور ذکر اللہ سے ظاہر یہی ہے کہ عام مراد ہو۔ اب جو ایک کی تخصیص کرتا ہے اوسکو کوئی قرینہ ذکر کرنا چاہیئے۔ غرض اختلاف وہ مضر ہوتا ہے جس میں کوئی جانب راجح نہ ہو اور غلام، مسافر کے حکم میں اور ذکر اللہ کی مراد میں ایسا اختلاف نہیں اور تشریق کے معنی میں جو اختلاف ہے وہ قوی ہے کیونکہ دلیل سے کوئی جانب راجح نہیں پس اس کو غلام، مسافر اور ذکر اللہ پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں۔

خیر یہ تو مثالوں میں گفتگو تھی اب ہم اصل مضمون کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ مولوی محمود حسن نے تین باتیں کہی ہیں ایک یہ کہ اگر حنفیہ کے نزدیک قابل حجت نہ ہو تو الحدیث کو ترک کرنا عند اللہ کس طرح جائز ہو گیا۔ دوسری یہ کہ اگر امام کے اتباع اس کے مخالف ہوں تو امام کی دلیل میں فرق نہیں آتا۔ تیسری یہ کہ ایک جملہ میں اختلاف ہونے سے دوسرے جملے استدلال سے نہیں گرتے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اہلِ حدیث کے نزدیک یہ حضرت علی رضؓ کا قول ہے اور صحابی کا قول مرفوع حدیث (الجمعۃ حق واجب وغیرہ) کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا اس لئے اہل حدیث نے اس کو ترک کر دیا۔ اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے معنی میں اختلاف ہو اور کسی طرف کوئی دلیل نہ ہو تو بحکم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وہ دلیل نکمی ہو جاتی ہے خصوصًا جبکہ یہ اختلاف تابع متبوع کا ہو تو اس کی بابت یہی کہا جائے گا کہ اول خویش بعد درویش یعنی پہلے اپنے گھر کو سنوارو پھر غیروں کی طرف توجہ کرو۔ اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ جب ایک جملہ کے معنی میں اختلاف ہونے سے باقی جملوں پر اثر پڑے تو وہ بھی بیکار ہو جاتے ہیں (خصوصًا جبکہ تقلید کا شیرازہ اسی اختلاف کی وجہ سے ٹوٹتا ہو مثلًا مقلدین کے اماموں میں اختلاف ہو) اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ تشریق کے معنی امام ابو حنیفہ صاحبؒ کے نزدیک تکبیر بالجہر کے ہیں اور تکبیریں امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک گاؤں والوں پر اگرچہ واجب نہیں لیکن (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

تسلیم کر چکے ہیں۔
ششم یہ کہ جب عیدین کی نماز حنفیہ کے نزدیک اہل قریہ کے لئے جائز نہیں تو پھر قربانی اور صدقہ فطر اُن کے لئے کیونکر جائز ہو گیا کیونکہ قربانی اور صدقہ فطر دونوں نماز عید کے تابع ہیں۔ قربانی کا محل بعد نماز ہے اور صدقہ فطر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) منع بھی نہیں چنانچہ ہم حصہ ۱ کے صفحہ ۵۰ میں اس کی تفصیل کر چکے ہیں تو اس صورت میں لاتشریق کے معنی ہوئے کہ تشریق واجب نہیں۔ پس پہلے جملے لاجمعۃ کے معنی بھی اگر "جمعہ واجب نہیں" کے کرتے جائیں تو اس سے کیا مانع ہے بلکہ مناسب یہی ہیں کیونکہ دونوں کی خبر (فی مصر) ایک ہے تو بلا دلیل ان میں تفریق اچھی نہیں۔ پس حنفیہ کی تمام محنت خاک میں مل گئی اور ایک لحہ بھر میں دفتروں کے دفتر پہ پانی پھر گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون - ۱۲

سلہ اس کے جواب میں لامع الانوار کے صفحہ ۵۲ میں علامہ ابن اثیر سے بحوالہ نہایہ اور علامہ عینی سے بحوالہ البنایہ ۲۷ اور علامہ سیوطی رح سے بحوالہ در نثیر تشریق کے معنی صلوٰۃ العید کے لکھکر فرماتے ہیں: "پس جب اثر مذکور میں تشریق بمعنی صلوٰۃ العید ہے تو صاحب قنیہ نے صلوٰۃ العید فی القری کے بارہ میں جو لکھا ہے اوس کی دلیل صحیح موجود ہے اور صرف صاحب قنیہ نے وہ نہیں لکھا۔ علامہ عینی رح نے بھی بحوالہ ابو حفص کبیر لکھا ہے وا تا متھا فی الرساتیق یکرہ کراھۃ تحریم (یعنی گاؤں میں نماز عید کا پڑھنا مکروہ تحریمی ہے) انتہی (لامع الانوار ص۵۲)

خدا جانے مولوی ظہیر احسن کو کیا ہوا کہ سمجھتے ہی نہیں۔ اعتراض تو امام ابو حنیفہ صاحبؒ کے مذہب پر ہے کیونکہ انہی کے نزدیک تشریق کے معنی جہر بالتکبیر کے ہیں اگر کسی اور کے نزدیک تشریق کے معنی نماز عید کے ہوں تو پڑے ہوں؛

اس بحث پر احسن القرای کے صفحہ ۲۰۷ میں صرف اتنا لکھا ہے کہ "بحث مذکور کو مطلب اوثق العری سے اتنا بھی تعلق نہیں جتنا سفیدی کو زنگی سے" میں کہتا ہوں مولوی محمود حسن کی سمجھ کا پھیر ہے ورنہ تعلق تو اتنا ہے جتنا سفیدی کو دودھ سے ہے۔ پس سنئے! حنفیہ کے نزدیک جیسے جمعہ کے لئے مصر کی شرط ہے اسی طرح عید کے لئے ہے اور دلیل دونوں کی حضرت علی رض کا قول پیش کیا کرتے ہیں۔ جب یہ دلیل باطل ہو گئی تو کوئی اور دلیل پیش کریں یا اس مسئلہ سے رجوع کریں۔ مولوی محمود حسن کو چونکہ کوئی دلیل نہیں ملی اور اپنے امام کی غلطی کا اقرار کرنا ذرا مشکل ہے اس لئے یونہی ٹال دیا اسیطرح چھٹی ساتویں بحث کو ٹال دیا ہے۔ آٹھویں پر کچھ لکھا ہے چنانچہ اس کا ذکر آتا ہے - ۱۲

سلہ لامع الانوار کے صفحہ ۵۲ میں لکھا ہے: "حنفیہ ہرگز نہیں کہتے کہ اہل قریہ کے لئے نماز عیدین جائز نہیں البتہ وہ کہتے ہیں کہ اونکو قرای میں پڑھنا جائز نہیں بلکہ شہر میں آکر پڑھنا چاہیئے۔" انتہی

اب تو مولوی ظہیر احسن نے سیدھا راستہ بالکل چھوڑ دیا ہے۔ بحث جب شرط مصر میں ہے اور جمعہ اور عید اس میں یکساں ہیں تو اس بنا پر مولوی ابو المکارم کا مطلب یہی ہوا کہ اہل قریہ کے لئے قریہ میں جمعہ جائز نہیں تو پھر اس گرفت سے کیا فائدہ؟ یہ گرفت تو ایسی ہوئی جیسے کوئی مولوی ظہیر احسن کی اس عبارت پر یوں گرفت کرے کہ اہل قریہ کے لئے قریہ میں جائز نہیں تو کیا اہل شہر اتفاقاً قریہ میں چلے جائیں تو کیا ان کو جائز ہے؟ ۱۲

سلہ لامع الانوار کے صفحہ ۵۲ میں لکھتے ہیں: "اگر معترض صاحب کا یہ مطلب ہے کہ جو لوگ نماز عیدین نہیں پڑھیں اونکو اضحیہ وصدقہ فطر جائز نہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ جو مریض یا عورت شریک نماز عیدین نہ ہو اوسکو اضحیہ وصدقہ فطر جائز نہ ہو اور اگر یہ مراد ہے کہ جہاں عیدین کی نماز نہو وہاں اضحیہ وصدقہ فطر جائز نہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ اگر کسی قریہ کے کُل مسلمان کسی دوسرے مقام میں جاکر نماز عیدین پڑھیں اور ان کے قریہ میں اقامت نماز عیدین نہ ہو تو اُن لوگوں پر اضحیہ اور صدقہ فطر درست نہ ہو۔ اب معترض صاحب فرمائیں کہ ایسے مریض اور ایسے اہل قریہ کو اُن کے نزدیک اضحیہ وصدقہ فطر درست ہے یا نہیں؟" انتہی

مولوی ظہیر احسن جواب دینے کے وقت اصل بحث کو چھوڑ جاتے ہیں۔ یہاں بحث شرط مصر کی ہو رہی ہے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ل قبل نماز ہے۔ بخاری جلد ۲ صفحہ ۸۳۲ میں براء بن عازب سے روایت ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
سلم ان اول ما نبدأ بہ فی یومنا ھذا ان نصلی ثم نرجع فننحر یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پہلی وہ چیز
اس دن میں شروع کریں نماز ہے پھر قربانی۔" اور بخاری کی اسی جلد کے صفحہ ۸۳۲ میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے
ن ذبح قبل الصلوٰۃ فانما یذبح لنفسہ ومن ذبح بعد الصلوٰۃ فقد تم نسکہ واصاب سنۃ المسلمین یعنی
پہلے نماز سے ذبح کرے وہ اپنے نفس کے لئے ذبح کرتا ہے اور جو پیچھے کرے اوس کی قربانی پوری ہوگئی اور مسلمانوں
کے طریق کو پہنچ گیا۔" اور صدقہ فطر کی نسبت ترغیب الترھیب کے صفحہ ۲۲۰ میں ابن عباس رض سے یہ روایت کی ہے
رض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر طھرۃ للصائم من اللغو والرفث وطعمۃ للمساکین فمن اداھا
ل الصلوٰۃ فھی زکوٰۃ مقبولۃ ومن اداھا بعد الصلوٰۃ فھی صدقۃ رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ والحاکم وقال صحیح
شرط البخاری یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر فرض کیا۔ روزے کو لغو اور فحش سے پاک کرنے کے لئے
اور مسکینوں کے کھلانے کے لئے پس جو شخص نماز سے پہلے ادا کرے اوس کا صدقہ فطر مقبول ہے اور جو بعد نماز ادا
کرے تو وہ صدقوں میں سے ایک صدقہ ہے۔"
عقلمند یہ کہ جب حنفیہ کے نزدیک گاؤں میں جمعہ درست نہیں تو حج کے موسم میں منیٰ میں کیوں جائز ہوگیا؟
حالانکہ منیٰ قریہ تک نہیں۔ اگر کہا جائے کہ منیٰ موسم حج میں مصر ہو جاتا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ جامع الآثار
میں مصر کی تین تعریفیں مولوی ظہیر احسن نے ذکر کی ہیں۔ ایک امام ابوحنیفہ صاحب سے صفحہ ۹ پر ذکر کی ہے اُس میں
گرد و نواح دیہات ہونے کی قید ہے اور منیٰ خود گاؤں تک نہیں تو گرد و نواح دیہات کہاں۔ اور دو امام ابویوسف رح سے
نقل کی ہیں ایک اسی صفحہ ۹ میں ہے کہ مصر جامع وہ موضع ہے جہاں امیر اور قاضی ہوں۔ جو حدود وغیرہ جاری کرتے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جس کا مطلب یہ ہے کہ گاؤں وغیرہ میں جمعہ اور عید جائز نہیں اس کے مقابلہ میں مولوی ابوالمکارم فرماتے ہیں کہ
قربانی اور صدقہ فطر نماز عید کے تابع ہیں جس کا مطلب صاف ہے کہ جہاں نماز عید جائز نہیں وہاں قربانی اور صدقہ فطر بھی جائز نہیں۔ اب اہلحدیث
پر تو یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ گاؤں میں جمعہ کے قائل ہیں۔ ایک قریہ کے لوگ دوسرے مقام میں نماز عید جا کر ادا کریں تو اس سے
یہ لازم نہیں آتا کہ اب اوس قریہ میں نماز عید جائز نہ رہے البتہ حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کیونکہ قربانی اور صدقہ فطر ان کے نزدیک گاؤں میں جائز ہے
اور نماز عید جائز نہیں فافہم ۱۲

لہ لامع الانوار کے صفحہ ۵۳ میں لکھتے ہیں "ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں کہ منیٰ میں فی الموسم (یعنی موسم حج میں) بازار لگ جاتے ہیں جس کی وجہ سے
منیٰ اس زمانہ میں مصر ہو جاتا ہے اور حکام وغیرہ کی موجودگی کی وجہ سے جامع بھی ہو جاتا ہے اور منیٰ میں بزمانۂ حج اسواق کا ثبوت صحیح بخاری ۱۳۲
کے اس اثر سے بھی ثابت ہے دکان عمر رضی اللہ عنہ یکبر فی قبتہ بمنی فیسمعہ اھل المسجد فیکبرون ویکبر اھل الاسواق حتی ترتج منی تکبیرا۔
(یعنی حضرت عمر رض منیٰ میں اپنے خیمہ میں تکبیر کہتے پھر مسجد والے سنکر کہتے پھر بازاروں والے یہاں تک کہ منیٰ تھرانے لگتی) انتہی۔
مولوی ظہیر احسن بات اس طرح کرتے ہیں جیسے گھر کا راج ہے۔ سوال تو یہ ہے کہ جب مصر کی تینوں تعریفات میں سے جن کا ذکر آگے آتا ہے
کوئی تعریف منیٰ پر صادق نہیں آتی تو مصر نہ ہوا۔ مولوی ظہیر احسن ویسے ہی مصر بنا کر بیٹھ گئے۔ ۱۲

لہ ۲ لامع الانوار کے صفحہ ۵۳ میں لکھتے ہیں "یہ محض غلط ہے۔ وہاں ابنیہ موجود ہیں مولانا بحر العلوم نے رسائل الارکان میں لکھا ہے منیٰ فیہ
بنیان اور دو تین کوچے بھی ہیں جیسا کہ ہدایہ اور شرح ہدایہ اور دوسری کتابوں میں صاف لکھ دیا ہے۔" انتہی
مولوی ظہیر احسن نے منیٰ کا قریہ ہونا تو ثابت کیا مگر مولوی ابوالمکارم کے اصل اعتراض کو نہیں اُٹھایا۔ مولوی ابوالمکارم (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ہوں۔ دوسری صفحہ ۸ میں ذکر کی ہے کہ وہاں کے رہنے والے وہاں کی بڑی مسجد میں نہ سما سکیں۔ یہ دونوں تعریف بھی منٰی پر صادق نہیں پہلی اس لئے کہ اس میں بھی گرد نواح دیہات ہونے کی قید ہے چنانچہ خود مولوی ظہیر احسن نے صفحہ ۹ میں شامی سے نقل کیا ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو بازار وغیرہ (لہار ساتیق) کا ذکر نہیں کیا اوسکی وجہ یہ ہے کہ امیر و قاضی غالبًا اسی مقام میں رہتے ہیں جہاں بازار وغیرہ بھی ہوتے ہیں اور دوسری اس لئے صادق نہیں آتی کہ منٰی میں کوئی مسجد نہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ منٰی میں جمعہ اس لئے درست ہے کہ وہ فناء مصر سے ہے تو یہ وجہ بھی ٹھیک نہیں کیونکہ پھر موسم حج کی قید فضول جاتی ہے۔ غرض حضرت علی رضہ کے قول سے استدلال اوس وقت کریں جب منٰی کی بابت فیصلہ کرلیں کیونکہ حضرت علی رضہ کا قول چاہتا ہے کہ منٰی میں جمعہ نہ ہو۔
ہشتم یہ کہ مولوی ظہیر احسن کی اس تحریر سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک جمعہ محض قریہ میں یعنی چھوٹے قریہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے اصل اعتراض کو نہیں اُٹھایا۔ مولوی ابو المکارم کا اصل اعتراض یہ ہے کہ منٰی میں جمعہ جائز کہنا حضرت علی رضہ کے قول کے خلاف ہے۔ سو یہ اعتراض منٰی کے قریہ ہونے سے نہیں اُٹھ سکتا۔ ۱۲

سلہ یعنی گرد و نواح دیہات ہونا۔ ۱۲

سلہ اہلحدیث گاؤں میں جمعہ صحیح ہونے کے لئے ابن عمر رضہ کی روایت پیش کیا کرتے ہیں کہ وہ پانی پر رہنے والوں کے پاس سے گذرتے اور اون کو جمعہ پڑھتے دیکھتے مگر عیب نہ پکڑتے۔"

رسالہ جامع الآثار میں حضرت علی رضہ کی روایت لاجمعۃ ولا تشریق کی بحث میں مولوی ظہیر احسن نے ابن عمر رضہ کی اس روایت کے جواب میں لکھا ہے "اس میں یہ کہاں ہے کہ وہ لوگ محض قریہ میں نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے؟" مولوی ابو المکارم اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ "محض قریہ" کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے قریہ میں جمعہ صحیح ہے حالانکہ حضرت علی رضہ کا قول چاہتا ہے کہ کسی قریہ میں جمعہ صحیح نہ ہو! مولوی ظہیر احسن نے لامع الانوار کے صفحہ ۱۰ میں اسکا جواب یہ دیا ہے کہ "چونکہ قریہ کا اطلاق عرف میں اُن قصبات پر بھی آتا ہے جہاں کوچہ و بازار ہوتے ہیں لہذا محض قریہ لکھا جس سے مراد ایسا مقام ہے جہاں کوچہ و بازار نہ ہوں اور اس پر جامع کا اطلاق کبھی نہ ہوتا ہو" انتہی ملخصًا

اس جواب میں مولوی ظہیر احسن نے یہ ظاہر کیا ہے کہ محض کے لفظ سے قصبات کو نکالنا مقصود ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ گاؤں میں جمعہ جائز ہے۔ مگر لامع الانوار کے صفحہ ۵، میں کچھ اور لکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں: "قلعہ، محکمہ عدالت، تھانہ وغیرہ عوارض شہر سے ہیں جہاں کہیں کوچہ و بازار ہیں مگر عوارض بہت ہی کم ہیں اوسکو اصطلاح متاخرین میں قصبہ کہتے ہیں اور اگر عوارض شہر وہاں کچھ بھی نہیں تو باعتبار معنی لغوی مشہور اس پر قریہ کا اطلاق ہوتا ہے مگر حقیقت میں مصر ہے۔ کیونکہ ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں۔ مصر وہی ہے جہاں کوچہ و بازار ہوں" (انتہی ملخصًا)

اس عبارت میں اس شہر کا نام جس میں عوارض شہر بہت ہی کم ہوں قصبہ رکھا ہے اور جس میں عوارض شہر بالکل نہ ہوں اوس کا نام لغوی معنی کے رُو سے قریہ رکھا ہے۔ اس مقابلہ سے معلوم ہوا کہ لغوی معنی کے رُو سے قریہ کا اطلاق قصبات پر نہیں ہوتا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب لغوی معنی کے رُو سے قریہ کا اطلاق قصبات پر نہ ہوا تو عرف کے رُو سے بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ عرفی معنی لغوی کا بعض ہے پس جب قصبہ پر قریہ کا اطلاق نہ ہوا تو محض کی قید سے کیا فائدہ؟ اور اگر فرضی طور پر مان لیا جائے کہ قصبات کو عرف میں قریہ کہتے ہیں تو جس مصر میں عوارض مصر بالکل نہ ہوں بلکہ محض کوچہ و بازار ہوں اوس کو عرف کے رُو سے بطریق اولیٰ قریہ کہیں گے۔ تو محض قریہ کہنے سے جیسے قصبات نکلے ویسے ہی یہ مصر بھی نکل جائے گا بلکہ پہلی عبارت میں خود ہی نکال چکے ہیں یعنی یہ عبارت کہ محض قریہ لکھا جس سے مراد ایسا مقام ہے جہاں کوچہ و بازار نہ ہوں اور اس پر... جامع کا کبھی اطلاق نہ ہوتا ہو پس جب ایسا مصر نکل گیا تو لازم آئیگا کہ اس مصر میں جمعہ صحیح ہو کیونکہ محض کے لفظ کے ساتھ قصبہ کو اسی غرض سے نکالا تھا کہ اس میں جمعہ صحیح تھا تو اس مصر کا نکالنا بھی اسی غرض سے ہوگا حالانکہ مولوی ظہیر احسن ایسے مصر میں جمعہ صحیح نہیں کہتے چنانچہ لامع الانوار کے صفحہ ۱۴، میں لکھتے ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ)

درست نہیں ہے لیکن بڑے قریہ میں درست ہے حالانکہ یہ اثر اس قول کے مزاحم ہے۔ کیونکہ اس اثر سے یہ ظاہر ہے کہ جمعہ مصر کے سوا دوسرے مقام میں درست نہیں، صحرا ہو خواہ قریہ اور قریہ چھوٹا ہو یا بڑا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان ائمہ کے نزدیک شرط جمعہ فقط مصر نہیں ہے بلکہ مصر جامع ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ سے ثابت ہے اور حضرت علی رض کے اثر (لا جمعۃ ولا تشریق) میں بھی مصر جامع کا لفظ ہے اور مصر و مصر جامع ان دونوں کے معنوں میں ویسا ہی فرق ہے جیسا کہ مسجد اور مسجد جامع کے معنوں میں فرق ہے۔" انتہی ملخصا

یہ تو مولوی ظہیر احسن کا جواب تھا اب مولوی محمود حسن نے اس بحث کے جواب میں جو کچھ لکھا ہے اُس کی تفصیل سنیئے۔

احسن القریٰ کے صفحہ ۲۰ میں لکھتے ہیں "حضرات صحابہ اور تابعین اور ائمہ دین سے جو روایات بابت تفصیل مصر منقول ہیں وہی ہمارے نزدیک مسلم اور معمول بہا ہیں۔ اور ان میں سے کسی میں قریہ کا ذکر نہیں۔ حضرت علی رض حضرت حذیفہ رض عطار رح، امام ابو حنیفہ رح کے اقوال کو ملاحظہ کیجئے۔ مگر اتنی بات ضروری ہے کہ مصر کی تعریف جو ان حضرات کے ارشاد سے معلوم ہوتی ہے وہ بعض قریٰ کبیرہ پر بھی صادق آتی ہے۔ جو قریٔ کبیرہ ایسے ہوں گے کہ جن پر منجملہ تعریفات مصر کوئی تعریف صادق ہوگی اُن کو احکام شرعیہ میں مصر کہا جائے گا گو عرف میں اس کو قریہ کہا جاتا ہو۔ متاخرین نے بغرض توضیح یہ فرما دیا ہے کہ مصر اور قصبات اور قریہ کبیرہ میں سب میں اقامت جمعہ درست ہے مگر ان کی یہ غرض نہیں کہ اکابر سلف نے فقط مصر میں اجازت دی تھی اور ہمارے نزدیک قصبات اور قریٔ کبیرہ میں بھی جائز ہے۔ ان کی غرض یہ ہے کہ جمعہ کو مصر عرفی ہی کے ساتھ مخصوص نہ سمجھا جائے بلکہ مصر عرفی اور قصبات اور قریٔ مذکورہ سب مصر شرعی بیان فرمودۂ اکابر میں داخل ہیں اگر حضرات علماء یہ توضیح نہ فرماتے تو کچھ عجیب نہ تھا کہ بہت سے ظاہر بین حضرت علی رض وغیرہ کے اقوال میں مصر جامع اور مدینہ عظیمہ کو دیکھکر اپنے عرف پر اعتماد کرکے قصبات و قریٰ کو یک لخت خارج کر دیتے۔" انتہی ملخصا

مولوی محمود حسن صاحب کی یہ تقریر "دروغ گوئم بروئے تو" کا مصداق ہے۔ عطار کی تعریف میں قریہ کا ذکر ہے چنانچہ الجمعہ حصہ ۲ کے حاشیہ میں گذرا ہے۔ اور امام محمد رح سے منقول ہے کہ اگر امام کسی کو حدود جاری کرنے کے لئے گاؤں میں بھیجدے تو وہ بھی مصر ہے۔ (کبیری صفحہ ۵۱۲)

دیکھئے ان تعریفوں میں صریح قریہ کا ذکر ہے۔ لیکن مولوی محمود حسن صاف انکار کر رہے ہیں بلکہ خود مولوی محمود حسن نے بھی احسن القریٰ کے صفحہ ۱۳۹ میں گاؤں میں والی قاضی ہونے کی صورت میں جمعہ صحیح کہا ہے۔ یہاں خدا جانے کیا ہو گیا کہ صاف منکر ہو گئے۔

اس سے بڑھکر یہ جھوٹ بولا ہے کہ حضرت علی رض سے تعریف مصر منقول ہے۔ ہم دعوے سے کہتے ہیں کہ حضرت علی رض سے کوئی تعریف منقول نہیں یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اور حضرت حذیفہ رض سے جو مثل المدینہ یا مثل المدائن منقول ہے اس کی سند منقطع ہے (آثار السنن) اور پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ مثل المدینۃ یا مثل المدائن سے کیا مراد ہے۔ مکانوں کی تعداد اور کچگی میں مثل یا کوچہ بازاروں کی تعداد میں یا ان کے بڑا چھوٹا ہونے میں یا مسجدوں کی تعداد اور بڑا چھوٹا ہونے میں یا گرد و نواح دیہات ہونے میں یا محکمۂ عدالت اور قضاء ہونے میں یا حرفتوں اور پیشہ وروں میں غرض اس قسم کی بہتیری باتیں شہر میں موجود ہیں۔ خدا جانے یہاں کونسی مراد ہیں۔ اور علماء بھی مختلف ہیں۔ امام ابو یوسف رح کہتے ہیں، وہاں کی بڑی مسجد میں ان لوگوں کی گنجائش نہ ہو سکے۔ امام محمد رح حد وغیرہ جاری ہونے کا اعتبار کرتے ہیں خواہ گاؤں ہی ہو اور امام ابو حنیفہ صاحب رح فرماتے ہیں کہ بلدہ کبیرہ ہو گرد و نواح دیہات بھی ہوں۔ اور کوئی حرفتوں کا اعتبار کرتا ہے۔ غرض علماء کا بھی ایک قول نہیں اور دلیل بھی کسی پر قائم نہیں۔ اب تبلائیے کس کو لیں اور کسکو چھوڑیں۔ مولوی محمود حسن نے تو منہ ڈھیلا چھوڑ کر یہ کہدیا کہ ہمارے نزدیک سب معتبر ہیں مگر اس اختلاف کا کیا کریں ؎ ابن مریم ہوا کرے کوئی ٭ درد دل کی دوا کرے کوئی

ان امور کی پوری تفصیل حصہ ۵ کے پچیسویں تعارض میں ہو چکی ہے وہاں ملاحظہ ہو۔ وہاں ہم نے بتلایا ہے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

نہم[1] یہ کہ آثار مندرجہ ذیل حضرت علی رضؓ کی روایت کے خلاف ہیں بخاری میں ہے کہ حضرت انسؓ اپنے محل میں کبھی جمعہ کبھی (محل میں) نہ پڑھتے (بلکہ بصرہ میں آکر پڑھتے) نیز بخاری میں ہے کہ انسؓ نے زاویہ میں اپنے اہل وعیال کو جمع کر کے نماز پڑھی۔ فتح الباری جلد ۲ صفحہ ۳۱۶ میں ہے کہ حضرت عمر[2] رضؓ نے اہل بحرین کو لکھا جمعوا حیث ما کنتم یعنی تم جہاں ہو وجمعہ پڑھو۔ لیث بن سعد رضؓ نے فرمایا کہ ہر شہر اور گاؤں کو جس میں جماعت ہو جمعہ کا حکم دیا جائے کیونکہ حضرت عمر رضؓ اور حضرت عثمان رضؓ کے زمانہ میں اہل مصر اور گرد نواح کے لوگ اُن کے امر سے نماز جمعہ پڑھتے اور ان میں کئی صحابہ تھے۔ اور عبدالرزاق میں سند صحیح مروی ہے کہ عبداللہ بن عمر[3] رضی اللہ عنہ پانیوں پر اترے ہوئے لوگوں کے پاس سے گذرتے اور اونکو جمعہ پڑھتے دیکھتے مگر اُن پر عیب نہ پکڑتے۔ انتہی

دہم یہ کہ مندرجہ ذیل احادیث بھی حضرت علی رضؓ کی روایت کے خلاف ہیں۔ ابن ماجہ صفحہ ۲۲۲ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم سفر میں تھے کہ عید اضحیٰ آئی اونٹ میں دس آدمی شریک ہوئے اور گائے میں سات۔ اسی طرح نسائی جلد ۲ صفحہ ۲۰۶ میں ایک شخص سے روایت ہے کہ ہم سفر میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحیٰ میں ایک مسنہ (دو دانت جانور) دو اور تین جذعہ (جو ابھی دو دانت نہیں ہوا اس) کے ساتھ طلب کرتے تھے (یعنی خریدتے تھے) ابن ماجہ اور نسائی کی روایت[4] سے ظاہر ہوتا ہے کہ عید اور جمعہ کے لئے حضر اور مصر کی ضرورت نہیں اگرچہ اس روایت میں بقر عید کا واقعہ ہے نہ جمعہ لیکن جب حالت سفر تک میں آپؐ نماز بقر عید تک ترک نہیں کرتے تھے تو جمعہ بطریق اولیٰ ترک نہیں کرتے ہوں گے کیونکہ عید جمعہ سے زیادہ موکد ہے چنانچہ ترغیب الترھیب کے صفحہ ۱۴۶ میں ابولبابہ رضؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان یوم الجمعۃ سید الایام واعظمها عند اللہ وھو اعظم عند اللہ من یوم الاضحی ویوم الفطر یعنی جمعہ کا دن سب دنوں کا سردار ہے اور اللہ کے نزدیک بڑا ہے اور وہ اللہ کے نزدیک عیدین سے بھی بڑا ہے۔ اور ابوداؤد جلد اول صفحہ ۱۳۱ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ جواثی[5] میں پڑھا گیا جو بحرین سے ایک گاؤں ہے۔ نیز ابوداؤد کے اسی صفحہ میں ہے الجمعۃ حق واجب علی کل مسلم الخ یعنی غلام لڑکے عورت اور بیمار کے سوا ہر مسلمان پر واجب ہے۔ اگر اہل قریہ مستثنیٰ ہوتے تو چاہیئے تھا کہ ان چاروں کے ساتھ وہ بھی مستثنیٰ کر[6] ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ بعض تعریفیں چھوٹے چھوٹے دیہات پر صادق ہیں اور بعض بڑے بڑے شہروں پر صادق نہیں لیکن ایک ہی ایک مباین ہے

[1] حضرت انسؓ کی اس روایت پر بحث حصہ ہے کے گیارہویں تعارض میں گذر چکی ہے اور آیندہ صفحات میں بھی آئے گی انشاء اللہ تعالےٰ ۔ ۱۲

[2] حضرت عمر رضؓ کے قول پر مولوی ظہیر احسن اور مولوی محمود حسن اور دیگر بھائیوں نے جو کچھ بحث کی ہے اسکی تفصیل صفحہ ۱ میں گذر چکی ہے اور آیندہ صفحات میں بھی آئیگی انشاء اللہ تعالےٰ ۔ ۱۲

[3] عبداللہ بن عمر رضؓ کی روایت کی بحث صفحہ ۷ میں گذر چکی ہے۔ ۱۲

[4] ابن ماجہ اور نسائی کی روایت پر لامع الانوار کے صفحہ ۴۶ میں اور احسن القری کے صفحہ ۱۰۸ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ نماز عید پڑھنے کا ذکر نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ عید آنے کا ظاہر سبب یہی ہے کہ عید کے کام بھی کئے جن میں سے نماز عید اور قربانی بھی ہے چنانچہ قربانی میں شرکت اور جانور قربانی کی غرض کی خاطر قربانی کی تصریح کی اور نماز کی بابت ظاہر پر اکتفا کی۔ ۱۲

[5] جواثی کی مستقل بحث آیندہ صفحات میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ ۔ ۱۲

[6] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۴۶ میں لکھتے ہیں کہ یہ اہلحدیث کے نزدیک باطل ہے کیونکہ مولوی شمس الحق صاحب رسالہ التحقیق العلیٰ کے صفحہ ۲۰ میں لکھتے ہیں کہ مسافر پر جمعہ فرض نہیں اور نواب صاحب بدور الاھلہ صفحہ ۲۰ میں فرماتے ہیں کہ عید ۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آیندہ)

کر دیئے جاتے۔ اس کے علاوہ ہم کسی عبادت مفروضہ میں یہ نہیں دیکھتے کہ اہل شہر پر واجب ہے اور اہل قریہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور ترغیب ترہیب کے صفحہ ۱۴۹ میں انس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرئیل علیہ السلام کو جمعہ کی بابت فرمایا لتكون لك عيدا و لقومك من بعدك یعنی تیرے لئے اور تیرے بعد تیری قوم کے لئے عید ہو۔ اور صحیح بخاری صفحہ ۱۳۰ میں روایت ہے ان لكل قوم عيدا وهذا عيدنا یعنی ہر قوم کی ایک عید ہے اور یہ (عید الضحیٰ کا دن) ہماری عید ہے۔ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز جمعہ و نماز عیدین تمام امت محمدیہ کے لئے ایک تہوار کا دن ہے پس اہل قریٰ کو اس تہوار سے محروم رکھنا انصاف کے خلاف ہے۔ انتہی ملخصاً

یہ مولوی ابو المکارم کی دس بحثوں کا خلاصہ ہے۔ مولوی ظہیر احسن اور مولوی محمود حسن نے جو کچھ ان پر لکھا ہے اس کی بابت تو ہم ساتھ ساتھ حاشیہ میں ذکر کرتے آئے ہیں۔ اب ناظرین مولوی محمود حسن کی دس بحثوں کا ملاحظہ کریں جو انہوں نے مولوی ابو المکارم کی دس بحثوں کے مقابلہ میں حدیث الجمعة حق واجب پر لکھی ہیں۔ مولوی محمود حسن نے صفحہ ۲۰۹ سے صفحہ ۲۱۴ تک یہ بحثیں لکھی ہیں ہم ہر ایک بحث کے ساتھ انشاء اللہ اس کا جواب لکھتے جائیں گے تاکہ سمجھنے میں آسانی رہے البتہ بعض بعض ایسی ہیں کہ ان کا جواب کچھ یا سارا پہلے گذر چکا ہے سو وہاں ہم حوالہ پر اکتفاء کریں گے انشاء اللہ تعالے۔

اب سنئے:-

بحث اول احسن القریٰ کے صفحہ ۲۰۹ میں لکھتے ہیں:- "جن ابحاث عشرہ پر مجیب کو ناز ہے اور جن کے بھروسہ پر اثر علی رض کو ساقط الاحتجاج بتلا رہے ہیں وہ ابحاث مع شئے زائد حدیث طارق میں موجود ہیں اہل علم و فہم جانتے ہیں کہ ساقط الاحتجاج ہونے کے لئے تو ایک خرابی بھی کافی ہے چہ جائیکہ حدیث طارق بن شہاب میں دس کی جگہ پندرہ موجود ہیں تو اثر علی رض سے پہلے حدیث طارق بن شہاب کو جھک مار کر ساقط الاعتبار کہنا پڑیگا۔ دیکھئے اول آپ اثر حضرت علی رض کو صرف موقوف کہکر اوسکو ساقط الاحتجاج بتلاتے ہیں۔ اس کے جواب میں کوئی لکھ سکتا ہے کہ حدیث طارق بن شہاب مرسل ہے (یعنی مرسل صحابی ہے یعنی جس صحابی نے یہ روایت کی ہے اوس نے خود

۱ (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جمعہ کے لئے ہو جائیں تو عید کے بعد جمعہ فرض نہیں۔ اور نیل الاوطار جلد ۳ صفحہ ۔ میں ہے کہ جمعہ اذان سننے والے پر فرض عین ہے یعنی جو اتنی دور ہو جہاں اذان کی آواز نہیں پہنچتی تو اس پر جمعہ فرض عین نہیں۔ اسی طرح اور بھی کئی ایک ہیں جن پر محدثین کے نزدیک جمعہ فرض نہیں پس چار میں حصر باطل ہے!

یہ مولوی ظہیر احسن کے اعتراض کا خلاصہ ہے جواب اس کا یہ ہے کہ اس حدیث سے ہر مسلمان پر جمعہ فرض ثابت ہوتا ہے۔ اب جسکی اس سے استثناء کریں گے کسی پختہ دلیل سے کریں گے سو اہل قریہ کی استثناء کے لئے کوئی پختہ دلیل لائیے۔ ۱۲

۲ مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۷۹ میں اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہم کبھی کسی رکن میں ارکان اسلام میں سے نہیں دیکھتے کہ مرد عاقل پر فرض ہو اور عورتیں مستثنیٰ ہوں۔ دیکھو نماز پنجگانہ، صوم رمضان، حج، زکوٰۃ۔ ان تمام ارکان میں مرد اور عورت برابر ہیں یعنی دونوں پر یہ سب ارکان فرض ہیں مگر پھر بھی جمعہ عورتوں پر فرض نہیں: انتہی

اس کا جواب یہ ہے کہ نماز پنجگانہ، صوم رمضان، حج، زکوٰۃ میں اگر مرد و عورت برابر ہیں تو اور بعض احکام میں تو فرق ہے مثلاً جہاد مردوں پر فرض ہے، عورتوں پر فرض نہیں بلکہ سفر حج وغیرہ میں بھی عورت کے لئے محرم وغیرہ کے ساتھ ہونے کی شرط ہے۔ مرد کے لئے نہیں اب ہمارے بھائی کسی فرض حکم میں اہل قریہ اور اہل مصر میں بھی فرق بتلائیں۔ ۱۲

۳ اس کا ذکر آیندہ صفحات میں بھی آئے گا انشاء اللہ تعالے۔ ۱۲

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سُنا) انتہی ملخصاً۔

جواب مولوی محمود حسن نے بڑے زور کے ساتھ کہا ہے کہ جھک مار کر ساقط الاعتبار کہنا پڑے گا لیکن اپنے منہ کی طرف نہیں دیکھتے کہ جوش میں معقول باتوں کی بجائے جھاگ نکل رہی ہے یعنی حدیث طارق بن شہابؓ میں جو بحث پیدا کی ہے وہ منہ کے جھاگ سے زیادہ قدر نہیں رکھتی کیونکہ مرسل صحابی صحیح ہے چنانچہ ہم صفحہ ۲۳ میں اس کی تفصیل کر چکے ہیں۔

بحث دوم صفحہ ۲۰۹ پر لکھتے ہیں "دوسری وجہ اثر حضرت علی رضؓ کے ترک کی یہ فرماتے ہیں کہ اثر مذکور سے استدلال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب مصر جامع کی تعریف حضرت علی رضؓ سے منقول ہو سو اس کے جواب میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ حدیث طارق سے بھی اسی وقت استدلال صحیح ہو سکتا ہے جب عبد کی تفسیر اور تعریف خود حضرت فخر عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو معلوم نہیں کہ مدبر، مکاتب، معتق البعض، ماذون اور وہ غلام جس پر دلی غلہ اور خراج معین کر دے، کون ارشاد مذکور میں داخل ہیں اور کون خارج۔ تاوقتیکہ انواع مذکورہ عبید کی تفصیل مع احکام حدیث مرفوع سے معلوم نہ ہو اس وقت تک ہمارے مجیب اپنے ارشاد کے موافق جمعہ کو ملتوی رکھیں اور حدیث طارق بن شہاب پر نہ خود عمل کریں اور نہ اوروں کو فتوے دیں اور نہ کسی پر حدیث مذکور سے حجت لائیں فرماویں کیونکہ استثناء کی جہالت مستثنیٰ منہ کو بھی مجہول اور ساقط الاعتبار کر دیتی ہے۔ تلویح میں ہے حتی ان مجموع الاستثناء وصدر الکلام بمنزلۃ کلام واحد فجہالتہ توجب جہالۃ المستثنیٰ منہ فیصیر مجہولا مجملا متوقفا علی البیان (یعنی مجموعہ استثناء اور شروع کلام یہ بمنزلہ ایک کلام کے ہے پس استثناء کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ بھی مجہول اور مجمل اور (متکلم کے) بیان پر موقوف ہو جائے گا) اور اسی کے ساتھ جب یہ بھی دیکھا جائے کہ مریض کی بھی کوئی تفصیل اور تحصیل حدیث مذکور میں موجود نہیں تو اب تو حسب قاعدہ مجیب حدیث طارق سے اُس وقت استدلال ہو سکے گا جب پہلے عبد مملوک اور مریض دونوں کی تفسیر اور تعیین حدیث مرفوع سے ثابت ہو جائے"۔ انتہی ملخصاً

جواب مولوی محمود حسن صاحب! آپ نے اتنے ہی پر کیوں بس کی یہ بھی فرما دیتے کہ مُسلم سے خدا جانے کونسا مسلم مراد ہے۔ نکاح شدہ یا مجرد۔ حرفت پیشہ یا تجارت پیشہ۔ امیر یا غریب، بوڑھا یا جوان۔ افسوس مولوی محمود حسن اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ حضرت علی رضؓ کے قول میں تو مصر کی تعریف (معنی) میں اماموں کا اختلاف ہے تو اس کے مقابلہ میں حدیث طارق میں عبد اور مریض کی تعریف (معنی) میں اماموں کا اختلاف ذکر کرنا چاہئے ورنہ ویسے کونسا حکم شرعی ہے جس کے نیچے کئی طرح کے لوگ داخل نہیں جھگڑا تو یہاں اماموں کے اختلاف کا ہے تعریف میں۔ اور ذکر آپ نے عبد اور مریض کے اقسام کا کر دیا بغیر اختلاف اماموں کے بھلا جس کو قسم میں اور تعریف میں فرق معلوم نہ ہو اور اختلافی اور غیر اختلافی بات میں امتیاز نہ کر سکے وہ علمی میدان خوب طے کریگا ایسا علم مبارک ہو۔

اس کے علاوہ ہم صفحہ ۴۱ میں بتلا چکے ہیں کہ اختلاف کے موقعہ پر اگر ایک جانب دلیل سے راجح ہو تو وہ اختلاف مضر نہیں تو اگر عبد اور مریض کی تعریف میں اماموں کا اختلاف ثابت بھی ہو جائے تو جس کا قول مدلل ہو گا اس کو لے لیں گے یا عرف پر فیصلہ کریں گے اگر ہمارے بھائی بھی مذہب حنفی کو چھوڑ کر مصر جامع کی نسبت عرف پر فیصلہ کریں اگر کوئی عرف مل جائے تو ہم حضرت علی رضؓ کے قول سے یہ بحث واپس لے لیں گے۔

رہی یہ بات کہ مولوی ابو المکارم نے یہ شرط کیوں کی ہے کہ خود حضرت علی رضؓ ہی سے مصر کی تعریف ثابت ہونی چاہیئے سو اس کی وجہ صفحہ ۴ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

تعجب مولوی محمود حسن نے ایک بات عجیب کہی ہے "کہ تا وقتیکہ انواع مذکورہ عُبید کی تفصیل معہ احکام حدیث مرفوع سے معلوم نہ ہو اس وقت تک ہمارے مجیب اپنے ارشاد کے موافق جمعہ کو ملتوی رکھیں۔" گویا مولوی محمود حسن کے خیال میں حدیث طارق کے سوا اور کوئی فرضیت جمعہ کی دلیل ہی نہیں حالانکہ فرضیت جمعہ کے دلائل بکثرت موجود ہیں جن میں سے ایک آیت جمعہ ہے۔ عینی شرح بخاری اور کبیری اور رد المختار وغیرہ میں آیت جمعہ اور بہت سی احادیث فرضیت جمعہ میں ذکر کی ہیں جن میں سے بعض کی طرف حصہ دوم کے صـ۳۷ میں اشارہ ہو چکا ہے۔ مولوی محمود حسن صاحب کا علم چونکہ حدیث طارق تک محدود ہے اس لیے جمعہ کے ملتوی کرنے کا مشورہ دے رہے ہیں مگر اہل حدیث جن کے پاس قرآن و حدیث کا دریا بہہ رہا ہے وہ اس مشورہ کو کس طرح قبول کر سکتے ہیں۔ ہاں حدیث طارق کا ناقابل عمل ہونا ثابت کر کے غلام عورت وغیرہ پر وجوب جمعہ کے قائل ہونے کا مشورہ دیتے تو یہ مشورہ ایک طرح سے بجا تھا کیونکہ غلام عورت کی استثناء حدیث طارق کے سوا اور کسی میں نہیں آئی۔ جمعہ کے ملتوی کرنے کا مشورہ بالکل بے محل ہے کیونکہ جب وجوب جمعہ کے دلائل حدیث طارق کے سوا اور بھی موجود ہیں تو اس حدیث طارق کے ناقابل عمل ہونے سے جمعہ ملتوی کس طرح ہو سکتا ہے بلکہ اگر فرضی طور پر ہم مان لیں کہ حدیث طارق کے سوا فرضیت جمعہ کی کوئی دلیل نہیں اور یہ بھی مان لیں کہ عبد اور مریض میں ائمہ کا اختلاف ہے اور اختلاف بھی ایسا کہ کوئی جانب دلیل سے راجح نہیں تو بھی جمعہ کے ملتوی کرنے کا مشورہ بے محل ہے کیونکہ اگر عبد اور مریض میں اختلاف ہو تو حدیث طارق صرف عبد اور مریض کی بابت مجہول ہوگی باقیوں کی نسبت مجہول نہیں ہو سکتی کیونکہ مولوی محمود حسن نے عبد اور مریض میں جو کچھ اشتباہ بیان کیا ہے وہ ان کے اقسام میں بیان کیا ہے۔ نفس عبد اور نفس مریض ایک معلوم چیز ہے تو اب اقسام میں اشتباہ ہونے سے صرف اتنا معلوم نہیں ہوگا کہ عبد اور مریض کی کونسی قسم استثناء ہوگئی اور کونسی مستثنیٰ منہ (یعنی مسلم میں) داخل رہی۔ رہے مستثنیٰ منہ کے باقی افراد تو ان میں کوئی اشتباہ نہیں پس ان پر سوا عورت اور لڑکے کے جمعہ واجب ہوگا تو پھر جمعہ ملتوی کرنے کے کیا معنی؟ ہاں اگر عبد اور مریض کے معنی ہی معلوم نہ ہوتے تو بیشک مستثنیٰ (عبد اور مریض) کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ (یعنی مسلم کے تمام افراد میں) اشتباہ آجاتا اور معلوم نہ ہوتا کہ کونسے داخل ہیں اور کونسے خارج ہیں اور اس صورت میں یہ حدیث ناقابل عمل ہوتی مگر عبد اور مریض کے معنی تو معلوم ہیں تو ایسی حالت میں اس حدیث کو ناقابل عمل قرار دیکر جمعہ کے ملتوی کرنے کا مشورہ دینا مولوی محمود حسن کی خوش فہمی ہے خدا جانے یہ لوگ اصول فقہ پڑھاتے وقت طالب علموں کو کیا سمجھاتے ہوں گے جب تحریر کے وقت جو تنہائی اور تامل کا موقعہ ہے اس قدر لغزشیں کھاتے ہیں تو درس کے وقت تو ضرور ہی موٹی کھیرتے ہوں گے اور پڑھنے والے بھی انشاء اللہ نہایت ہی فہیم ہوں گے جو ایسے موٹوں کی قدر کرتے ہوں گے۔ سچ ہے ؎

وزیرے چنیں شہریارے چناں | جہاں چوں نگیرد قرارے چناں

بحث سوم الیسن النقری صفحہ ۱۲۱ میں لکھتے ہیں "تیسری بحث جواز حضرت علی رضی مجیب نے بیان کی ہے اوس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حنفیہ کے یہاں تین چار آدمیوں سے جمعہ ہو جاتا ہے تو پھر مصر جامع کی شرط سے کیا فائدہ؟ اس کے جواب میں بھی یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ جب مجیب کے مذہب[1] میں بلا تخصیص مکان کیف ما اتفق صرف دو آدمیوں سے بدون کسی شرط زائد کے جمعہ مثل دیگر صلوٰۃ صحیح ہو سکتا ہے تو جمعہ

---

[1] یہ بعض کا مذہب ہے اور بعض کے نزدیک خطبہ بھی شرط ہے۔ ۱۲

مملوک کی استثناء کی کیا وجہ؟ اور مسافر کی تخصیص کا کیا سبب جس کو بہت سے محدثین بھی تسلیم فرماتے ہیں اور قریہ[1] اور امام کی شرط سے کیا فائدہ جو ام عبداللہ کی روایت میں موجود ہے اور مجیب بنارسی اس کو معتبر اور مستدل فرما چکے ہیں کما مر اور خاتمۃ المحدثین قاضی شوکانی رح اور امیر المومنین نواب صاحب وغیرہ کے قلم یتمکن من[2] اقامتہا بملۃ کا کیا مطلب؟" انتہیٰ ملخصاً

جواب حنفیہ چونکہ شرط مصر کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ شان وشوکت کے ساتھ شہر ہی میں ادا ہوتا ہے چنانچہ حصہ ۲ کے انیسویں تعارض صفحہ ۱۰۱ میں گذر چکا ہے اس لئے مولوی ابوالمکارم نے اعتراض کیا کہ جب تین چار آدمیوں سے جمعہ ہو جاتا ہے تو شرط مصر کا کیا فائدہ؟ یعنی وہ انکار کے طور پر کہتے ہیں کیا فائدہ (یعنی کچھ فائدہ نہیں) سوال کرنا اُن کا مقصود نہیں۔ اب ہم مولوی محمود حسن کی ان سب باتوں کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ جب ایک بات قرآن سے یا حدیث سے ثابت ہو اور ہم اوسکو تعبدی[3] ہیں کہدیں تو اس میں کیا حرج ہے جہاں اور بہت سے احکام تعبدی ہیں یہ بھی سہی مثلاً پانچ نمازوں کی رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ وغیرہ کے نصاب وحساب کی علت معلوم نہیں پس اسی طرح امور مذکورہ کو سمجھ لینا چاہیئے۔ لیکن ہمارے بھائی یہ جواب نہیں دے سکتے ہاں اگر وہ اپنی پہلی بات سے (کہ مصر کی شرط اس لئے ہے کہ شان وشوکت کے ساتھ شہر ہی میں ادا ہوتا ہے) رجوع کریں تو یہ جواب دے سکتے ہیں۔ رجوع کریں گے تو ہمیں اور باتوں سے بھی رجوع کی امید پیدا ہو جائے گی۔ آگے اللہ توفیق دینے والا ہے۔

ناظرین! یہ جواب تو نہایت ہی سنجیدہ ہے اور مومن کی شان کے لائق ہے کیونکہ مومن کو اگر کلام ہوتا ہے تو صحت دلیل پر ہوتا ہے، صحت دلیل کے بعد وہ چوں وچرا نہیں کرتا۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے:۔ وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم (الایۃ) لیکن مقلدین چونکہ اہل الرائے کہلاتے ہیں چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے انصاف کے صفحہ ۵۹ میں لکھا ہے یعنی قیاس اور رائے کے پیچھے بہت جاتے ہیں اور ایک روایت میں ہے کہ کلموا الناس یا انزلوا الناس علی منازلھم یعنی ہر ایک کے مناسب اس سے برتاؤ رکھنا چاہیئے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ مولوی محمود حسن کو اُن ہی کی پشتو میں سمجھا دیں۔ سنیئے! جمعہ کے لئے جماعت شرط ہے اور غلام بیچارہ اپنے آقا کے ماتحت ایسا ہے کہ اپنی جان تک کا مختار نہیں اور بہت دفعہ کاروبار کے لئے جمعہ کی جگہ سے زیادہ فاصلہ پر چلا جاتا ہے اور وہاں اوسکو دوسرا آدمی نہیں ملتا تو ایسی صورت میں اگر اوسکو وہاں سے حاضری کا حکم دیا جائے تو اوس پر بڑا بوجھ

سلہ[1] قریہ اور امام وسلطان کی شرط کرنا ہی غلط ہے کیونکہ ام عبداللہ کی حدیث مجیب (مولوی محمد سعید صاحب بنارسی) نے شرط مصر کے ابطال میں بطور تائید کے پیش کی ہے اور تائید ضعیف سے بھی ہو سکتی ہے پس یہ حدیث قریہ یا سلطان کے شرط کی دلیل ان کے نزدیک نہیں بن سکتی بلکہ قریہ یا سلطان کی شرط پر دلالت ہی نہیں کرتی خواہ صحیح ہو یا ضعیف چنانچہ اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں آئے گی۔ انشاء اللہ تعالےٰ۔ نیز قریہ کا شرط نہ ہونا تو خود مولوی محمود حسن صاحب احسن القرٰی کے صفحہ ۱۴۰ میں مجیب بنارسی سے نقل کر چکے ہیں پھر یہاں خدا جانے ان کے ذمہ قریہ کا شرط ہونا کیوں تھوپ دیا ہے۔

سلہ[2] اس سے اس طرف اشارہ ہے کہ جمعہ مکہ میں فرض ہو چکا تھا مگر وہاں پڑھ نہیں سکے لیکن اس کا ذکر یہاں بے محل ہے کیونکہ یہ حدیث طارق میں بحث نہیں نیز فرضیت جمعہ مکہ کی مستقل بحث آگے آئے گی وہاں سب کچھ معلوم ہو جائے گا انشاء اللہ تعالےٰ۔ ۱۲

سلہ[3] تعبدی اسے کہتے ہیں کہ جس کی علت معلوم نہ ہو جیسے ظہر کی چار رکعت ہیں اسی طرح عصر کی چار ہیں مگر اسکی وجہ معلوم نہیں۔ ۱۲

جائیگا۔ جب غلاموں کی جنس ہی خدمت اور کاروبار کے لئے ہے تو لازمی امر تھا کہ اللہ تعالےٰ اپنے حقوق میں تخفیف کرتا یہی وجہ ہے کہ جہاد ان پر فرض نہیں، حج فرض نہیں، حدود وغیرہ میں ان کے لئے تنصیف کردی ہے پس یہی وجہ جمعہ کی تخفیف کی ہے۔ اور مسافر کا سفر بھی چونکہ اکثر محض کاروبار کے لئے ہوتا ہے تو اس حالت میں گویا وہ بھی جنس غلاموں میں داخل ہے۔ خصوصاً مال متاع کی حفاظت میں اوس کو بڑی دقت ہوتی ہے اس لئے اوس سے بھی اللہ تعالےٰ نے جمعہ کی تخفیف کردی ایک یا زیادہ کے ساتھ جمعہ کا صحیح ہوجانا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اب غلام یا مسافر کو کوئی دقت نہ رہے کیونکہ کسی دوسرے کے ذمے خدا نے یہ لازم نہیں کیا کہ تو غلام یا مسافر کا جمعہ میں ساتھ دے جہاں کسی کی مرضی ہے جمعہ پڑھیگا تو اب غلام یا مسافر کے لئے وہی دقت رہی خصوصاً جبکہ کاروبار میں اکیلے ہوں تو اور مشکل ہے اور کاروبار میں اکیلے ہونے کا اتفاق بسا اوقات وقعہ ہو جاتا ہے۔

اس تقریر سے عورت کی تخصیص کی بھی وجہ معلوم ہوگئی کیونکہ وہ بھی اکیلی رہنے کی صورت میں دُور نہیں جاسکتی کیونکہ کمزور جنس ہے گویا بمنزلہ بیمار کے ہے اور اس کی عصمت اور اس کے پردے کے مناسب بھی یہی ہے کہ اکیلی دور نہ جائے پس اس لئے بھی اللہ تعالےٰ نے تخفیف کردی غرض دارومدار جماعت کی شرط پر ہے اگر یہ نہ ہوتی تو باقی نمازوں کی طرح جمعہ سے بھی یہ لوگ مستثنیٰ نہ ہوتے فافہم

تنبیہ مولوی ظہیر احسن نے لامع الانوار کے صفحہ ۶۶ میں اسی قسم کے سات سوال کئے ہیں ہم چاہتے ہیں کہ ان کا جواب بھی اسی بحث کے ضمن میں دیدیں، بلکہ انشاء اللہ طول نہیں کھینچے گا کیونکہ اہل حدیث کے نزدیک ان لوگوں کی بات کا جواب سہل ہے جس سوال کو یہ مدتوں میں تیار کرتے ہیں اوس کا جواب سیکنڈوں میں ادا ہوجاتا ہے مشہور تو یہ ہے کہ سوال سہل ہے اور جواب مشکل ہے مگر یہ لوگ اور ان لوگوں کے سوالات اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ خیر سنیئے۔

مولوی ظہیر احسن نے ایک تو عورت کی تخصیص کی وجہ دریافت کی ہے اوس کا جواب تو ہوچکا۔ دوسرا اور تیسرا سوال مسافر کی بابت کرتے ہیں چونکہ بعض اہلحدیث مسافر پر جمعہ فرض کہتے ہیں اس لئے اس پر مولوی ظہیر احسن سوال کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔ "ثانیاً آپ کے نزدیک مسافر پر بھی جمعہ فرض ہے۔ اگر کوئی مسافر ریل پر سوار ہو اور اسکو بہت دور جانا ہو اور جمعہ کا وقت آگیا اور جس خانہ میں وہ سوار ہے اس میں کوئی مسلمان نہیں مگر دوسرے خانہ میں مسلمان موجود ہیں تو بیچارہ غریب کیا کرے۔ اُس پر جمعہ فرض ہے یا نہیں؟ ثالثاً جب شارع کی جانب سے مسافر کے لئے اسقدر آسانی ہے کہ اسکو قصر اور افطار صوم جائز ہے تو کیا وجہ کہ عبد مملوک پر تو جمعہ فرض نہیں اور مسافر پر فرض ہو حالانکہ اس کا زیادہ حرج متصور ہے" انتہیٰ

ان دونوں سوالوں سے پہلے کا جواب یہ ہے کہ ریل کے خانوں میں ہر اسٹیشن پر مسافر بدلتے رہتے ہیں اور دوسرے خانوں میں بھی جانا معمولی بات ہے صرف جماعت کی دقت ہے کیونکہ جماعت کی جگہ نہیں ملتی سو اگر ملجائے تو بہا ورنہ بحکم لا یکلف اللہ معاف۔ مگر جو اہلحدیث مسافر پر جمعہ فرض کہتے ہیں اون سے پہلے دریافت کرنا چاہیئے کہ وہ چلتے مسافر پر جمعہ فرض کہتے ہیں یا اُترے ہوئے پر چلتے مسافر پر خصوصاً ریل کی دقت میں تو شاید ہی کوئی قائل ہو سبل السلام صفحہ ۷۶ میں اُترے ہوئے مسافر پر جمعہ کا فرض ہونا ایک جماعت کا مذہب بتلایا ہے نہ کہ چلتے پر۔

اسی سے دوسرے سوال کا جواب بھی نکل آیا کیونکہ جن حدیثوں سے مسافر کی تخصیص ہوتی ہے ان کی صحت میں یا دلالت میں کچھ شبہ ہے اگرچہ سب ملکر استدلال کے لائق ہو جاتی ہیں مگر بعض علماء کو ان میں کچھ کھٹک باقی ہے سو انہی علماء نے تکلیف کے لحاظ سے مسافر کے دو حصے کردیئے ہیں یعنی چلتے مسافر کو غلام کے ساتھ ملا دیا اور اترے ہوئے کو مقیم کے

سلہ کیونکہ جو کچھ حدیث میں ضعف تھا علت رخصت کے ساتھ اوسکا جبیرہ ہوگیا کیونکہ مسافر کیلئے رخصت کی علت تکلیف ہے اور چلتے مسافر کو جو کچھ تکلیف ہے

چوتھا سوال مولوی ظہیر احسن نے یہ کیا ہے کہ کسی مقام میں ایک ہی مسجد ہو اور وہاں نماز جمعہ ہوچکی ہو اور اس کے بعد کچھ لوگ پہنچیں تو وہ کیا کریں آیا اسی مسجد میں جمعہ پڑھ لیں یا اپنے گھروں میں آکر پڑھیں۔ اگر اُس مسجد میں جمعہ پڑھ سکتے ہیں تو ایک ہی مسجد میں تعددِ نماز جمعہ کی کیا دلیل ہے؟ آیا عہدِ نبوی، عہدِ صحابہ وتابعین میں کبھی کسی مسجد میں تکرار جمعہ ہوئی ہے اور اگر وہاں نہیں پڑھ سکتے تو اس کی دلیل کیا ہے؟" انتہی

اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ کی جماعت سے پیچھے رہ جانا ایک لازمی بات ہے عادتًا یہ نہیں ہوسکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کبھی کوئی پیچھے نہ رہا ہو بلکہ یہ بات کثیر الوقوع ہے اور بلوے عام کی قسم سے ہے یعنی کثرت سے لوگ اس میں مبتلا ہوتے ہیں تو اب جو لوگ جمعہ سے رہ جاتے تھے ان کی بابت اگر یہ کہیں کہ گھروں یا دوسری مسجد میں پڑھ لیتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شہر میں تعددِ جمعہ ثابت ہوتا ہے حالانکہ علماء نے تصریح کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں ہوا ملاحظہ ہو تلخیص وغیرہ۔ پس جب مختلف جگہ کئی جمعہ نہ ہوئے تو ایک جگہ کئی جمعے بطریق اَولیٰ نہ ہوئے پس ثابت ہوا کہ جو شخص جمعہ سے رہ جائے اوسکا جمعہ پڑھنا تعامل نبوی کے خلاف ہے۔ رہی یہ بات کہ کیا تعامل نبوی کی مخالفت کرکے جمعہ پڑھنے تو اوسکو رخصت ہے یا نہ اور یہ جمعہ اوسکا صحیح ہوگا یا نہ۔ تو اوس کی بابت عرض ہے کہ یہ نہ رخصت ہے نہ صحیح ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جب ایک کام کرنے کی ضرورت ہوا اور اُس سے کوئی مانع بھی نہ ہو۔ پھر باوجود اس کے نہ ہوا ہو تو یہی سمجھا جائے گا کہ شرعًا اس کی رخصت نہیں۔ ہاں اگر کوئی مانع ہو جیسے کعبہ کو گرا کر نئے سرے سے بنانا اس کا مانع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ لوگ نو مُسلم ہیں چنانچہ بخاری میں ہے۔ اور جیسے جوالی میں جمعہ نہ ہونا اس کا مانع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مبارک تھا چنانچہ ہم حصہ ۲ کے تعارض ۵ صفحہ ۵۳ میں تفصیل کرچکے ہیں تو ایسی صورت میں اوس کام کا کرلینا تعامل عہدِ نبوی کی مخالفت میں داخل نہیں فافہم۔

اس کے علاوہ تکرار جماعت میں تو علماء کا اختلاف ثابت ہے مگر ایک جمعہ کے بعد اسی جگہ دوسرا جمعہ اس مسئلہ میں آج تک کسی نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا پس ایسے مسئلہ کی نسبت سوال ہی فضول ہے ہاں اگر کسی کا اختلاف ثابت ہوجائے خواہ کسی صحابی کا یا تابعی کا یا تبع تابعی کا تو پھر یہ مسئلہ لائق بحث ہوسکتا ہے اور اوسوقت ایک جانب کی ترجیح کیلئے دلیل کی ضرورت ہوگی جب کسی کا ان میں اختلاف ہی معلوم نہیں حالانکہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور بلوے عام کی قسم سے ہے تو پھر اسکو محل بحث میں لانا فضول ہے فافہم۔

نیز حدیث میں ہے:۔ من ادرک من الجمعۃ رکعۃ فلیصل الیها اخری ومن فاتته الرکعتان فلیصل اربعًا او قال الظهر رواه الدارقطنی (مشکوٰۃ باب الخطبۃ والصلوٰۃ ملئلہ) یعنی جو شخص جمعہ سے ایک رکعت پائے وہ دوسری رکعت ملائے اور جس سے دونوں رکعت فوت ہوجائیں وہ ظہر پڑھے۔" یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ کئی سندوں سے مروی ہے۔ ذہبی رح نے تلخیص مستدرک میں اور حافظ ابن حجر رح نے بلوغ المرام میں اسکی تصحیح کی ہے صرف مرسل ہونے کا نقص بتلایا ہے اور شرح الفیہ عراقی وغیرہ اصول حدیث میں لکھا ہے کہ مرسل کو عمل سلف سے تقویت پہنچ جائے تو وہ لائق استدلال ہوجاتی ہے۔ فتح الباقی شرح الفیہ عراقی میں ہے:۔

ثم المرسل لا ینحصر اعتضاده فیما ذکر بل یعتضد بغیره کقیاس وفعل صحابی وعمل اهل العصر (فتح الباقی قلمی صفحہ ۵۲) یعنی مرسل کی تقویت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ دوسری متصل یا مرسل سند سے مروی ہو بلکہ قیاس اور قول

۱؎ اصل عبارت فرضیت جمعہ کہ کی بحث میں آئے گی انشاء اللہ تعالےٰ۔ ۱۲

صحابی اور عمل اہل عصر سے بھی تقویت ہو جاتی ہے؛

سبل السلام میں ہے:- والمرسل اذا عمل به الصحابة حجة اتفاقًا قال وهذا اجمع عليه (سبل السلام ص۲۷)

یعنی مرسل پر جب صحابہ کا عمل ہو تو وہ بالاتفاق حجت ہے اور اس پر اجماع ہے؛

نیل الاوطار میں خطبہ کے وقت خطیب کی طرف منہ کر کے بیٹھنے کی احادیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:- واحادیث الباب وان كانت غير بالغة الى درجة الاعتبار فقد شد عضدها عمل السلف والخلف على ذلك. قال ابن المنذر وهذا كالاجماع (نیل الاوطار جلد ۳ ص۲۶۱) یعنی یہ احادیث اگرچہ لائق اعتبار نہیں لیکن عمل سلف اور خلف نے ان کے بازو کو مضبوط کر دیا ہے؛

زاد المعاد خصوصیات جمعہ کی فصل میں ہے:- والمرسل اذا اتصل به عمل وعضده قياس او قول صحابي او كان مرسله معروفا باختيار الشيوخ ورغبته عن الرواية عن الضعفاء والمتروكين ونحو ذلك مما يقتضي قوته عمل به وايضًا فقد يعضده شواهد اخر (زاد المعاد جلد اول صفحہ ۱۰۳ طبع مصر) یعنی مرسل کو جب عمل اور قیاس سے یا قول صحابی سے تقویت پہنچ جائے یا تابعی روایت کرنے والا ثقوں سے روایت لینے اور ضعفاء اور متروک راویوں سے پرہیز کرنے کے ساتھ مشہور ہو تو ایسے تابعی کی مرسل معمول بہ ہوگی اور کبھی دیگر شواہد سے بھی تقویت ہو جاتی ہے؛

سبل السلام میں ہے:- قال النووي وهو وان كان مرسلا فهو يعتضد بقول الائمة (سبل السلام ص۲۷)

یعنی یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن قول ائمہ کے ساتھ اس کو تقویت ہو جاتی ہے؛

حافظ ابن حجر نکت علی ابن الصلاح میں لکھتے ہیں:- وقد صرح ابو الحسن القطان احد الحفاظ من اهل المغرب في بيان الوهم والايهام بان هذا القسم لا يحتج به كله بل يعمل به في فضائل الاعمال ويتوقف عن العمل به في الاحكام الا اذا كثرت طرقه او عضده اتصال عمل او موافقة شاهد صحيح او ظاهر القرآن وهذا حسن قوي ما اظن منصفا يأباه انتهى (رسالة سنية رفع اليدين في الدعاء ملحقه دارمی ص۳۲۲) یعنی ابو الحسن قطان (تلمیذ ابن ماجہ) جو اہل مغرب کے حفاظ محدثین میں سے ہیں انہوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ضعیف حدیث سے احکام میں استدلال جائز نہیں ہاں فضائل اعمال میں اس پر عمل درست ہے اور احکام (حلال حرام) میں اس پر عمل کرنے سے توقف کیا جاتا ہے مگر جب کہ اسکی سندیں کثیر (ایک سے زیادہ) ہوں یا عمل سے اس کو تقویت پہنچ جائے یا کوئی دوسری صحیح روایت اس کی مؤید ہو یا ظاہر قرآن اس کے موافق ہو ان سب صورتوں میں ضعیف حدیث حجت کے لائق ہو جائے گی اور ابو الحسن قطان کا یہ کہنا بہت اچھا اور قوی ہے۔ میرے خیال میں کوئی منصف اس سے انکار نہیں کر سکتا؛

غرض یہ مسلمہ اصول ہے کہ مرسل حدیث ہو یا کوئی اور ضعیف ہو جب سلف اس پر متفق ہوں اور ان کا عمل اس کے خلاف نہ ہو تو وہ بالاتفاق حجت ہے۔

اب یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے مگر اس پر اجماع ہے اس لئے مرسل ہونا مضر نہیں۔ اگر اختلاف ہے تو اس بات میں ہے کہ رکعت سے کم پائے تو جمعہ پڑھے یا ظہر؟ بعض کہتے ہیں کہ جمعہ پڑھے بعض کہتے ہیں ظہر۔ مگر اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اگر دونوں رکعت بالکلیہ فوت ہو جائیں تو پھر ظہر پڑھے ۱؎ ملاحظہ ہو عینی شرح بخاری جلد ۳ صفحہ ۵۵۹ وفتاوے ابن تیمیہ جلد اول صفحہ ۲۰۳ و جلد ۲ صفحہ ۲۳۶ و رسائل الارکان عبد العلیم بحر العلوم صفحہ ۱۱۸ وغیرہ۔

پانچویں سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے دن ظہر نہ پڑھنے کی کیا وجہ؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں

یں کبھی کسی نے اختلاف نہیں کیا حالانکہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور بلوے عام کی قسم سے ہے کیونکہ ہر ہفتہ اس کی ضرورت ہوتی ہے اگر علماء ظہر گھروں میں پڑھیں تو بھی چھپنا مشکل ہے۔ پس ایسے مسائل میں جس طرح تعامل چلا آیا ہے اس کے بدلنے میں خطرہ ہے اور اگر صریح دلیل کے بغیر آپ کی تسلی نہیں ہوتی تو لیجئے ہم صریح دلیل بھی پیش کر دیتے ہیں بعض علماء جمعہ کو ظہر کا عوض کہتے ہیں اور بعض اسکو مستقل فرض کہتے ہیں جو اس کو عوض کہتے ہیں ان کی طرف سے نہ پڑھنے کی دلیل تو حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا یہ قول[1] ہے کہ خطبہ دو رکعت ظہر کے قائمقام ہے تو گویا دو رکعت کی جگہ چار ہو گئیں چنانچہ اصل عبارت ہم حصہ دو میں ظہر احتیاطی کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں اور جو مستقل فرض کہتے ہیں ان کی طرف سے ظہر نہ پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دن رات میں پانچ ہی نمازیں فرض کی ہیں اگر جمعہ کے دن ظہر بھی فرض ہو تو چھ نمازیں ہو جائیں گی اور پہلے فریق کی ایک دلیل یہ بھی بن سکتی ہے کہ جمعہ کو عوض ظہر کہنے والے امام وغیرہ ہیں (عینی شرح بخاری) سو ان کے نزدیک جمعہ کا وقت بعد الزوال ہے۔ اب زوال کے بعد اللہ تعالیٰ نے جمعہ کی دی ہے اور پھر جمعہ سے فراغت کے بعد فرمایا فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ یعنی جاؤ اللہ کا فضل (علا ڈھونڈو: اب بتلایئے ظہر کا حکم کہاں رہا؟

تنبیہ۔ ایک شخص نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں جمعہ کے دن چھ نمازیں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے خیا تھا کہ اس کا جواب بھی یہیں دیدیا جائے لیکن وہ ذرا لمبا ہے اس لئے اس کو اخیر میں ملحق کر دیا ہے۔

چھٹے سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے یہاں جمعہ زوال سے پہلے بھی درست ہے جیسے امام احمدؒ اور امام اسحاق کے قائل ہیں ملاحظہ ہو سبل السلام۔ تو اگر آٹھ بجے دن کو پڑھ لیا جائے تو جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جن کے نزدیک زوال سے پہلے جائز ہے ان کے نزدیک آٹھ بجے کے بعد ہے کیونکہ جو دلائل وہ پیش کرتے ہیں وہ قرب زوال پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ سبل السلام وغیرہ میں ان کی تفصیل ہے۔ اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ذکر ہے کہ عید جمعہ اکٹھے ہو گئے تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے عید پڑھکر[2] جمعہ کی رخصت دیدی (چنانچہ حصہ ۲ کے نویں تعارض میں ہم تفصیل کر چکے ہیں) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ عید کے بعد ہے بلکہ ذرا فاصلہ پر ہے کیونکہ ساتھ ہی ہو تو رخصت دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ اسیوقت تھوڑا سا خطبہ پڑھکر دو رکعت پڑھنے میں کیا تکلیف ہے۔

ساتواں سوال یہ ہے کہ علامہ شوکانی رح نیل الاوطار جلد ۳ صفحہ ۱۶۵ میں لکھتے ہیں کہ جو شخص بعذر یا بلا عذر جمعہ کرے تو کوئی دلیل قابل تمسک ایسی نہیں ہے کہ جس سے ثابت ہوتا ہو کہ اس پر نماز ظہر واجب ہے تو آپ کو امام شوکانی رح سے اتفاق ہے یا نہ؟ اگر اتفاق نہیں تو آپ کے نزدیک ظہر کے واجب ہونے کی کیا دلیل ہے انتہیٰ ملخصاً

اس کا جواب یہ ہے کہ عطاءؒ تابعی کہتے ہیں کہ عید جمعہ اکٹھے ہو جائیں تو عید پڑھکر نہ جمعہ فرض ہے نہ ظہر، اور فعل حضرت ابن زبیرؓ سے بھی اس کی کچھ تائید ہوتی ہے کیونکہ وہ عید پڑھکر گھر گئے پھر عصر کے وقت گھر سے نکلے ہیں نیل الاوطار کے اسی صفحہ میں ہے۔ تو اگر ابن زبیرؓ کا یہ فعل مرفوع حدیث کی بنا پر ہے تو آمنا وصدقنا اور

---

[1] اس قول سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اُسوقت ظہر نہ پڑھی جاتی تھی ورنہ وہ یوں نہ فرماتے اب جو اس کے خلاف دعوٰی کرے وہ کم کم کسی صحابی ہی کا قول پیش کرے۔ ۱۲

[2] اس میں کمزور سا یہ احتمال ہے کہ ظہر گھر میں پڑھ لی ہو لیکن اس پر شبہ ہوتا ہے کہ باہر نکلکر کیوں نہ پڑھی؟ فتامل ۱۲

پس ابن زبیر رضہ کا خیال ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ ظہر واجب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں تو اگر جمعہ نہ ہو تو ظہر واجب ہونی چاہیئے فافہم

اس کے علاوہ ابن زبیر رضہ کا یہ قول صرف عید جمعہ اکٹھے ہونے کی صورت میں ہے۔ عام نہیں۔ پس کسی اور وجہ سے جمعہ رہ جائے تو اس وقت ترک ظہر کے لئے ابن زبیر رضہ کے فعل کو پیش کرنا درست نہیں۔

یہاں تک تو مولوی ظہیر احسن کے ساتوں سوالوں کا جواب پورا ہو گیا اب ہم مولوی محمود حسن کی باقی بحثوں کا ذکر کرتے ہیں چوتھی بحث مولوی محمود حسن نے وہی لکھی ہے جو صفحہ ۴۹ کے حاشیہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے اس لئے ہم پانچویں بحث سے شروع کرتے ہیں۔

بحث پنجم احسن القریٰ کے صفحہ ۱۰-۱۱ میں لکھتے ہیں۔ "بحث پنجم کو اقامۃ جمعہ فی القریٰ اور اثر علی رضہ سے کوئی تعلق نہیں البتہ استحساناً آپ کے طرز پر یہ عرض ہے کہ حدیث طارق بن شہاب میں لفظ کل مسلم سے مکلف و غیر مکلف دونوں مراد ہیں تو مجنون استثناء سے باقی رہ گیا اور خاص مکلف ہی مراد ہیں تو صبی کا استثناء کیسا؟" انتہیٰ ملخصاً

جواب صفحہ ۴۴ کے حاشیہ میں گذر چکا ہے کہ حضرت علی رضہ کے قول سے اس بحث کو پورا تعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط مصر میں جمعہ و عید برابر ہیں اور دونوں کی دلیل حضرت علی رضہ کا قول ہے اور جب تشریق کے معنی جہر بالتکبیر کے ہوئے تو عید کے لئے شرط مصر کی دلیل کیا ہوئی؟ رہا کل مسلم سے مراد کی بابت سوال، سو اس کا جواب یہ ہے کہ مکلف و غیر مکلف دونوں مراد ہیں مگر اس کے ساتھ عاقل کی قید لگا لیجئے۔ اب مجنون کی استثناء کی ضرورت ہی نہ رہی اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ خطاب کے قابل عاقل ہی ہوتا ہے نہ کہ غیر عاقل۔

تنبیہ:۔ بحث ششم میں وہی کچھ لکھا ہے جو مولوی ظہیر احسن نے لکھا ہے سو اس کا جواب صفحہ ۴۴ کے حاشیہ میں گذر چکا ہے۔

بحث ہفتم ساتویں بحث یہ تھی کہ منیٰ میں حج کے دنوں میں حنفیہ کے نزدیک جمعہ کیوں جائز ہے۔ منیٰ تو قریہ تک نہیں۔ اس پر مولوی محمود حسن احسن القریٰ کے صفحہ ۲۱ میں لکھتے ہیں:۔ "جب مجیب ابوالمکارم کے یہاں حدیث بن شہاب کا یہ مطلب ہے کہ بجز عبد، امرأۃ، صبی، مریض سب مسلمانوں پر جمعہ فرض ہے کوئی اس سے مستثنیٰ نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ عرفات میں جمعہ درست نہیں اور کسی نے حجۃ الوداع میں جمعہ ادا نہ کیا" انتہیٰ

جواب:۔ یہ مطلب نہیں کہ چار کے سوا کسی سے جمعہ کی معافی نہیں بلکہ عید اور جمعہ اکٹھے ہو جائیں تو عید پڑھنے والوں کو جمعہ معاف ہے چنانچہ مذہب المختار کے صفحہ ۱۶ میں مولوی ابوالمکارم نے اس کی تصریح کی ہے اور چلتے مسافر پر بھی امید نہیں کہ وہ فرض کہتے ہوں چنانچہ صفحہ ۵۱ میں گذر چکا ہے بلکہ دار و مدار صحتِ دلیل پر ہے۔ پس جس کی بابت کوئی صحیح دلیل مل جائے اس سے جمعہ معاف ہو جائے گا، باقیوں پر فرض رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ عرفات میں جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ کیا ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی وجہ سفر ہے یا نسک ہے (یعنی احکام حج سے ہونا) چنانچہ ہم حصہ ۲ کے نویں تعارض صفحہ ۱۰۳ میں تفصیل کر چکے ہیں۔

بحث ہشتم مولوی ابوالمکارم کی بحث ہشتم کا خلاصہ یہ تھا کہ حنفیہ کا خود حضرت علی رضہ کے قول پر عمل نہیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک بڑے گاؤں میں جمعہ صحیح ہے۔ مولوی محمود حسن احسن القریٰ کے صفحہ ۱۱-۱۲ میں اس پر لکھتے ہیں۔ "اس کا جواب بھی مجیب کے طور پر ہماری طرف سے یہ ہے کہ حدیث طارق بن شہاب کا حسب

تسلیم مجیب جب یہ مدعا ہے کہ بجز عبد، امرأۃ، صبی، مریض اور سب پر جمعہ فرض ہے تو اب حدیث طارق مذہب مجیب کے بھی مخالف ہے کیونکہ اہل عرفات اور مجنون اور محبوس اور صاحب مطرشدید اور بعض اعمی پر بھی مجیب صلوٰۃ جمعہ کو فرض نہیں بتلاتے ؛ انتہی

جواب :- ہم بتلا چکے ہیں کہ دارومدار صحت دلیل پر ہے۔ ان چار کے علاوہ جس کی تخصیص پر صحیح دلیل قائم ہے وہ انہی چار کی طرح خاص ہو جائے گا باقیوں پر جمعہ فرض رہے گا ؛

بحث نہم ودہم

اسی صفحہ ۲۱ میں لکھتے ہیں۔ (مولوی ابوالمکارم کی) بحث تاسع اور عاشر کا خلاصہ یہ ہے کہ اثر حضرت علی رضہ چونکہ آثار صحابہ اور احادیث مرفوعہ کے خلاف ہے اس لئے متروک ہے۔ اس کا جواب مجیب کی طرز کے موافق یہی ہے کہ حدیث طارق بن شہاب چونکہ آثار صحابہ اور احادیث مرفوعہ اور تعامل مستمر زمانہ نبوت اور عمل درآمد عصر خلافت کے مخالف ہے چنانچہ نہایت تفصیل کے ساتھ مگر عرض کرچکا ہوں اور جو معنی ہمارے مجیب نے حدیث طارق بن شہاب کے لے رکھے ہیں یعنی اہل بوادی اور اہل براری اور مسافر اور خانہ بدوش سب پر جمعہ فرض ہے اوس کے رُو سے اجماع ائمہ مجتہدین کے بھی مضاد ہے۔ اس وجہ سے حدیث مذکور معمول بہ نہ رہی ؛ انتہی۔

جواب :- آثار صحابہ سے مراد حضرت علی رضہ وغیرہ کا قول ہے پس جواب اس کا ظاہر ہے کہ صحابی کا قول حدیث کا مقابلہ نہیں کرسکتا اور احادیث مرفوعہ سے وہ احادیث مراد ہیں جو ہمارے بھائی فرضیت جمعہ مکہ میں ثابت کرنے کی غرض سے پیش کیا کرتے ہیں اور کہا کرتے ہیں کہ جب جمعہ مکہ ہی میں فرض ہوچکا تھا تو ہجرت کے وقت قبا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں جمعہ نہیں پڑھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں میں درست نہیں۔ اس کا جواب فرضیت جمعہ بمکہ کی مستقل بحث میں آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسی کوئی حدیث نہیں جس سے فرضیت جمعہ بمکہ ثابت ہو اگر بالفرض کوئی حدیث ایسی ہو تو اس سے اہل قریہ کی تخصیص لازم نہیں آتی کیونکہ قبا میں آپ کا جمعہ نہ پڑھنا ثابت نہیں۔

رہا تعامل مستمر تو اس کا جواب حصہ ۲ کے پانچویں تعارض صفحہ ۴۹ میں گذر چکا ہے۔ بلکہ تعامل مستمر کہنا ہی غلط ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گاؤں جواثی میں جمعہ پڑھا گیا اور صحابہ رضہ کے زمانہ میں بھی چنانچہ حصہ ۲ کے صفحہ ۳۳ میں گذر چکا ہے اور آئندہ صفحات میں بھی آتا ہے ؛

خدا کا شکر ہے کہ ہم نے مولوی محمود حسن کی دس بحثوں کا جواب آسانی کے ساتھ ادا کردیا جس سے معلوم ہوگیا کہ یہ بحثیں محض "ہوّہ" تھیں جس سے بچوں کو ڈرایا کرتے ہیں۔ مولوی محمود حسن نے خدا جانے کتنی ذہن آزمائی کی ہوگی مگر دماغ کا رُخ ہے جس طرف ہو لے اسی طرف کی باتیں سوجھتی چلی جاتی ہیں۔ اللہ تعالےٰ اپنے فضل سے ہماری طبیعتوں کو مستقیم رکھے آمین۔

جواثی کی بحث

گاؤں میں جمعہ کا ثبوت اور شرط مصر کا ابطال

بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس بجواثی من البحرین۔ یعنی مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ جواثی میں پڑھا گیا"

ابوداؤد میں ہے: ھی قریة من قری البحرین یعنی جواثی بحرین کے قریوں میں سے ایک قریہ ہے"

اہلحدیث اکثر گاؤں میں جمعہ ثابت کرنے کے لئے یہ حدیث پیش کیا کرتے ہیں۔ بخاری اور ابوداؤد میں اس پر باب باندھکر گاؤں میں جمعہ ثابت کیا ہے۔ حنفیہ اس کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکتے اور نہ واقعہ میں کوئی معقول جواب ہے البتہ اپنے دل کی تسلی کے لئے انہوں نے تین طریقے اختیار کئے ہیں۔ ایک تو قریہ کے لفظ پر بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مراد اس سے مصر ہے۔ دوم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل جواثی کے جمعہ پڑھنے کی خبر نہ تھی وہ خود بخود پڑھتے تھے۔ سوم ہوشیار وکیل کی طرح اس بات کی کوشش کی ہے کہ مخالف کی دلیل پر قبضہ کر کے اپنی دلیل بنا لیں۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ ان تینوں طریقوں کی تفصیل ہدیۂ ناظرین کریں۔ شاید کسی کو اللہ تعالےٰ ہدایت کرے۔

پہلا طریق یعنی قریہ کی بحث!

مولوی ظہیر احسن صاحب لامع الانوار کے صفحہ ۷۰ میں لکھتے ہیں۔ بیشک جواثا شہر تھا جسکی چند دلیلیں ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور سے تقریباً اسی برس پیشتر عرب میں جو امرء القیس بہت بڑا نامی شاعر ہو گذرا ہے وہ ایک شعر کہہ گیا ہے جس سے جواثی کی مصریت کما حقہٗ ثابت ہوتی ہے وہو ہذا ؎

وَرُحْنَا كَأَنَّا مِنْ جُوَاثَى عَشِيَّةً ٭ نُعَالِي النِّعَاجَ بَيْنَ عِدْلٍ وَمُحْقَبِ

اس شعر کے متعلق علامہ وزیر ابوبکر نے شرح دیوان امرء القیس میں لکھا ہے: وھو موضع یمتار منه التمر یقول فکانا رجعنا بما معنا من الصید والبقر الذی صدناہ من جواثی وذلك ان الرائح منھا یملأ اعدالہ وحقائبه تمرا و کذلك اعدالنا وحقائبنا قد امتلئت مما صدناہ۔ انتھی کلامہ۔ اب شعر کا مطلب ملاحظہ ہو کہ شاعر اپنی سیرگاہ سے جو بہت شکار لیکر پھر اہے اوسکی تصویر کھینچتا ہے اور کہتا ہے کہ جس طرح تجار جواثی سے چھوہارے لیکر تنگیوں اور خرجیوں میں بھر کر اونٹوں پر لاد کے لاتے ہیں اسی طرح ہم بھی اعدال اور حقائب (یعنی تنگیوں اور خرجیوں) میں شکاروں کو بھر کر اونٹوں پر لاد کر شام کے وقت اپنی صیدگاہ سے پھرے اس وقت کثرت اور اونٹوں پر لاد کر لانے سے ایسے معلوم ہوتے

ہے کہ گویا جواثی سے تمر (کھجوریں) لاد کر چلے آتے ہیں؛

اس شعر سے یہ کما حقہ ثابت ہے کہ جواثا میں تمر (کھجوروں) کی تجارت گاہ تھی۔ کیسی کہ بہت ہی بڑی تھی کہ ضرب المثل تھی۔ عرب میں ایسی تجارت گاہ یا تو تھی ہی نہیں یا بہت ہی کم تھی جبھی ایک بلیغ شاعر نے تشبیہ میں جواثی کو اختیار کیا ہے پس جب اس شعر سے یہ ثابت ہو گیا کہ جواثی میں تمر کی بہت بڑی تجارت گاہ تھی تو اس سے ثابت ہے کہ وہاں کوچہ و بازار بھی ضرور تھے کیونکہ جہاں اتنی بڑی تجارت گاہ ہوگی وہاں کوچہ و بازار کا ہونا لازم ہے اگرچہ بعض بعض چیزوں کی تجارت دیہاتوں میں ہوتی ہے مگر ایسی بڑی تجارت گاہ ضرب المثل جب بھی ہوگی تو شہر ہی میں ہوگی یعنی وہاں کوچہ و بازار ضرور ہوں گے پس ہم نے امرء القیس کے شعر سے جواثا کا شہر ہونا پُرزور تقریر سے ثابت کر دیا کہ جس کو ذرا بھی مذاقِ شعر و سخن ہوگا وہ ہرگز انکار نہیں کر سکتا۔ ثانیاً جوہری نے صحاح میں اور زمخشری نے بلدان میں اور حافظ ابن اثیر نے نہایہ میں لکھا ہے کہ جواثا ایک حصن کا نام ہے جو بحرین میں واقع ہے اور ظاہر ہے کہ قلعہ دشمن سے محفوظ رہنے کے لیے اکثر شہر یا نواح شہر میں بنایا جاتا ہے اور خود قلعہ کے اندر فوج وغیرہ کی آسائش کے خیال سے بازار ضرور بس جاتے ہیں جس سے خود قلعہ کے اندر مصریت ہو جاتی ہے چنانچہ کلکتہ وغیرہ کا آباد قلعہ اس پر شاہد ہے بلکہ یہاں تک ثابت ہے کہ اہل اسلام اس میں بہت دیر تک محصور رہے چنانچہ علامہ سبط ابن جوزی نے مراۃ الزمان میں لکھا ہے: ثم نازل العلاء حصن جواثا مدۃ۔ پس ایسا قلعہ جہاں بہت دنوں تک محصور اور دشمن سے محفوظ رہ سکیں اس کے اندر مصریت ضرور ہے۔ ثالثاً جواثا کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ چار ہزار سے زیادہ آدمی وہاں رہتے تھے۔ علامہ عینی رح نے شرح بخاری میں لکھا ہے: حتی قیل یسکن فیہا اربعۃ الاف۔ ظاہر ہے کہ جہاں اتنے آدمی رہتے ہیں وہاں کوچہ و بازار بھی ضرور ہوا کرتے ہیں جس سے مصر ہونا ثابت ہے۔ رابعاً اہل جواثا کے اسلام لانے کے قبل اہل اسلام مختلف قریٰ میں یقیناً رہتے تھے۔ اگر اہل قریٰ پر نماز جمعہ واجب تھی تو مدینہ کے بعد پہلی نماز جمعہ ان مواضعات میں قائم ہو جاتی جو مدینہ سے دو چار، دس بیس کوس کے فاصلہ پر تھے اور جواثی جو مدینہ سے منزلوں دور ہے وہاں پہلی نماز جمعہ نہ ہوتی اور حدیث میں آیا ہے کہ مدینہ کے بعد پہلی نماز جمعہ جواثا میں ہوئی جس سے یقیناً ثابت ہے کہ جواثا شہر تھا چونکہ وہاں کے باشندے دوسرے اہل شہر سے پیشتر اسلام لائے اور دوسرے شہروں کے باشندے اسلام لانے میں اہل جواثا سے مؤخر تھے اس وجہ سے مدینہ کے بعد پہلی نماز جمعہ جواثا میں ہوئی غرض کہ بخاری کی حدیث ہی سے جواثا کا شہر ہونا ثابت ہے۔ خامساً ابو عبید بکری نے معجم میں لکھا ہے ھی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ اسی طرح شیخ ابو الحسن لخمی اور صاحب مبسوط نے جواثا کو مدینہ لکھا ہے۔ یہ پانچوں دلیلیں ایسی ہیں جنکو دیکھکر کوئی اہل فہم و صاحب انصاف جواثا کے شہر ہونے سے ہرگز انکار نہیں کر سکتا۔" (انتہیٰ ملخصاً۔ لامع الانوار صفحہ ۰)

مولوی ظہیر احسن صاحب نے ان پانچ دلیلوں سے پہلی پُرزور بتلائی ہے۔ مگر جتنی پُرزور بتلائی ہے اتنی ہی وہ کمزور ہے۔ میرا خیال تھا کہ مولوی ظہیر احسن صاحب شاعر ہیں۔ شاعر اکثر محاورات سے واقفیت اچھی رکھتے ہیں مگر ان کی یہ تقریر سن کر بیساختہ زبان سے نکلا تسمع بالمعیدی خیر من ان تراہ جس کے یہ معنی ہیں ؎

ہم شیخ کی سنتے تھے مریدوں سے بزرگی
جا کر کے جو دیکھا تو عمامے کے سوا ہیچ

خیر اب سنیے۔ مولوی ظہیر احسن کا یہ کہنا کہ جواثی جیسی تجارت گاہ عرب میں یا تو تھی ہی نہیں یا بہت ہی کم تھی یہ ان کی محاورات سے بےخبری پر دلالت کرتا ہے بلکہ قرآن و حدیث سے بےخبری پر بھی بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دنیا کی ہوا ہی نہیں لگی۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ تشبیہ میں قرب و جوار کا خیال بہت کیا جاتا ہے اور بعض دفعہ اس میں ایک

خاص لطافت ہوتی ہے جو سمجھنے والے سمجھتے ہیں مثلاً معشوق کی گردن کو صراحی کے ساتھ اور کمر کو بال کے ساتھ تشبیہ دینے میں جو کچھ لطافت ہے وہ ریشم کی تار کے ساتھ اور ہرنی کی گردن کے ساتھ دینے میں نہیں۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ صراحی کو اور بال کو عشق میں دخل ہے کیونکہ یہ دونوں معشوق کے متعلقات سے ہیں اور بہت دفعہ ایک شے کو کئی اشیاء سے تشبیہ دے سکتے ہیں مگر شاعر یا خطیب کی زبان پر اس وقت سرسری طور پر بے تکلف جو تشبیہ آجاتی ہے اُسی کو ادا کر دیتا ہے۔ خواہ اوس کے مثل یا اس سے بڑھکر اور بھی ہوں کیونکہ بے تکلفی فصاحت و بلاغت کا جزو اعلیٰ ہے۔ ہم قرب و جوار کی اور بے تکلفی کی مثال کے لئے امرء القیس ہی کے قصیدہ سے (جو سبعہ معلقہ کے شروع میں ہے) چند اشعار نقل کرتے ہیں جن سے ناظرین کو ہماری بات کی پوری تصدیق ہو جائے گی انشاء اللہ تعالےٰ۔

شعر اول:- تَصُدُّ وَتُبْدِیْ عَنْ اَسِیْلٍ وَتَتَّقِیْ — بِنَاظِرَۃٍ مِنْ وَحْشِ وَجْرَۃَ مُطْفِلٖ

یعنی "اعراض کرتی ہے اور رخسارہ ظاہر کرتی ہے اور بچتی ہے اس آنکھ کے ذریعے سے جو موضع وجرۃ کی بچہ والی ہرنی کی سی آنکھ ہے یعنی نہایت خوبصورت ہے"

مطلب شاعر کا یہ ہے کہ میری معشوقہ اعراض کی حالت میں رخسارہ ظاہر کرتی ہے جس کو دیکھکر صبر مشکل ہے اور آنکھ سامنے کرتی ہے گویا کہ آنکھ اس کی ڈھال ہے جسکو سامنے کر کے انسان دشمن سے بچتا ہے۔ پھر آنکھ کو خوبصورتی میں بچہ والی ہرنی کی آنکھ سے تشبیہ دی کیونکہ بچہ پر شفقت کی نظر کرنے کے وقت اوس کی آنکھ نہایت خوبصورت معلوم ہوتی ہے اور موضع وجرہ کا ذکر اس گرد نواح میں قرب کے خیال سے کیا ورنہ ہر جگہ کی ہرنیوں کی یہی حالت ہے!

شعر دوم وَکَشْحٍ لَطِیْفٍ کَالْجَدِیْلِ مُخَصَّرٍ — وَسَاقٍ کَاُنْبُوْبِ السَّقِیِّ الْمُذَلَّلِ

یعنی "میری معشوقہ ظاہر کرتی ہے باریک کمر جو چمڑے کی مہار کی طرح پتلی ہے اور ظاہر کرتی ہے پنڈلی جو بردی[1] کی پوری کی سی ہے جو کھجوروں کے درختوں کے درمیان ہے جسکو پانی پلایا جاتا ہے جو پھلوں کی کثرت سے جھکے ہوئے ہیں"

بردی بوریا کو کہتے ہیں جس کی بہتی وغیرہ سے صفیں بنی ہوئی آتی ہیں اور پانی پلائی ہوئی پھلدار کھجوروں کے درمیان ہونے کی قید بردی کی تر و تازگی کے لئے ہے کیونکہ ایسی بردی نہایت خوش رنگ ہوتی ہے۔ اب دیکھئے یہ تشبیہ محض بے تکلفی سے ہے ورنہ کمر کی تشبیہ بال کے ساتھ اور پنڈلی کی چاندی یا شیشہ کی نلکی کے ساتھ یا کم سے کم سرکنڈے کی پوری کے ساتھ زیادہ مناسب تھی!

شعر سوم:- وَتَعْطُوْ بِرَخْصٍ غَیْرِ شَثْنٍ کَاَنَّہٗ — اَسَارِیْعُ ظَبْیٍ اَوْ مَسَاوِیْکُ اِسْحِلٖ

یعنی "معشوقہ نازک ہاتھ سے لیتی ہے جو موٹا نہیں گویا وہ ہاتھ (انگلیوں کے رو سے) موضع ظبی کے کیڑے ہیں (جو اکثر تری کی جگہ میں پیدا ہو جاتے ہیں) یا اسحل درخت کی مسواکیں ہیں"

ہاتھ میں موٹاپن عیب ہے اس لئے اسکی نفی کی اور لینے کا ذکر اس لئے کیا کہ شے کے دینے لینے کے وقت ایسا ہاتھ پیارا معلوم ہوتا ہے اور کیڑوں یا مسواک اسحل سے بناوٹ شکل نرمی اور تری میں تشبیہ دی اور موضع ظبی کا ذکر قرب کے خیال سے کیا ورنہ سب جگہوں کے کیڑے ایسے ہی ہوتے ہیں!

شعر چہارم:- وَوَادٍ کَجَوْفِ الْعَیْرِ قَفْرٍ قَطَعْتُہٗ — بِہِ الذِّئْبُ یَعْوِیْ کَالْخَلِیْعِ الْمُعَیَّلِ

---

[1] بردی وہ بھٹہ ہے جس سے چٹائیاں وغیرہ بنتی ہیں۔ ۱۲

یعنی" بہت سے جنگل وحشی گدھے کے پیٹ کی طرح میں نے کاٹے اُن میں بھیڑیا بولتا ہے (جو حرص میں) جوئے باز آدمی عیالدار کی طرح ہے (جو مال کی حرص میں کچھ نہیں دیکھتا)

جنگل کو سبزے وغیرہ سے خالی ہونے میں وحشی گدھے کے پیٹ کے ساتھ جبکہ وہ بھوک کی وجہ سے خالی ہو تشبیہ دی۔ حالانکہ کتے وغیرہ ہر ایک جانور کا پیٹ بھوک کے وقت خالی ہوتا ہے پس یوں کہنا چاہیے تھا کجوفِ الجائع یعنی بھوکے کے پیٹ کی طرح لیکن قرب وجوار کا لحاظ کیا کیونکہ وحشی گدھا جنگل ہی میں رہتا ہے۔ اور اس میں ایک خاص لطافت بھی ہے جیسے کمر کو بال کے ساتھ اور گردن کو صراحی کے ساتھ تشبیہ دینے میں ہے وہ یہ کہ جب جنگل سبزے سے خالی ہوگا تو گدھا ضرور بھوکا ہوگا تو اس لحاظ سے گدھے کے پیٹ سے تشبیہ زیادہ مناسب ہوئی۔ اور ایک لطافت اس میں یہ بھی ہے کہ اس میں اصل مضمون کو تقویت ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اس شعر سے اپنی دلیری اور جفاکشی کا بیان کرنا ہے اور وحشی گدھا جن جنگلوں میں رہتا ہے وہ نہایت خوفناک ہوتے ہیں جنکو کاٹنا دلیر و جفاکش ہی کا کام ہے نیز اس سے وزن بھی درست رہتا ہے کجوفِ الجائع سے درست نہیں رہتا۔

اور شرح زوزنی میں اس شعر کا ایک اور مطلب بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ جاہلیت میں ایک شخص گذرا ہے جس کا نام حمار تھا پہلے عقیدہ کے رُو سے توحید پر تھا۔ اتفاقاً اس کے بیٹے سفر میں بجلی سے ہلاک ہوگئے تو وہ کافر ہوگیا۔ بے نفع چیز کو اس کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔ اب شاعر حمار کو تو شعر میں لا نہ سکا کیونکہ وزن ٹوٹتا تھا اس لئے اس کے ہم معنی کو یعنی عَیر کو لے آیا اور مراد اس سے وہی شخص ہے جس کا نام حمار تھا۔

شعر پنجم:- كَأَنَّ السِّبَاعَ فِيهِ غَرْقَى عَشِيَّةً ۔۔۔ بِأَرْجَائِهِ الْقُصْوَى أَنَابِيشُ عُنْصُلِ

یعنی گویا درندے بارش میں ڈوبے ہوئے پچھلے پہر وادی کے دور کناروں پر جنگلی پیاز کی جڑوں کی طرح (مٹی سے بھرے ہوئے تھے)

درندے جو دھس دھس کر بارش میں مٹی سے بھر گئے تھے اونکو جنگلی پیاز کی جڑوں سے تشبیہ دی ہے حالانکہ ندی کے کناروں کی تمام جڑی بوٹیوں کا یہی حال ہے کہ ندی کے بہنے کے بعد دونوں طرف ندی کے ان کی جڑیں مٹی سے بھری ہوئی ننگی رہ جاتی ہیں تو اسکی وجہ یہی ہے کہ جہاں بارش ہوئی تھی وہاں جنگلی پیاز ہی زیادہ تھا اسلئے شاعر نے اسکو اختیار کیا۔

شعر ششم:- تُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا ۔۔۔ مَنَارَةُ مُمْسَى رَاهِبٍ مُتَبَتِّلِ

یعنی" معشوقہ روشن کرتی ہے عشاء کے اندھیرے کو گویا کہ وہ عابد گوشہ نشین کا شام کے وقت کا چراغ ہے" چاند اور ستارے طلوع کے وقت اندھیرے کو زیادہ روشن کرتے ہیں مگر قرب وجوار کا لحاظ کیا یعنی جیسے دُور سے عابد کا چراغ ٹمٹماتا نظر آتا ہے اور انسان اوسکی سیدھ پر چلکر وہاں پہنچ جاتا ہے اور راستہ پالیتا ہے اسی طرح سے دُور سے معشوقہ معلوم ہوتی ہے اور اس میں خاص لطافت بھی ہے وہ یہ کہ عابد کے چراغ کو دیکھکر جو تسلی ہوتی ہے وہ چاند ستارے سے نہیں ہوتی کیونکہ عابد کے چراغ سے مراد وہ چراغ ہے جو عابد لوگ رستوں پر اس غرض سے جلاتے تھے کہ بھولا بھٹکا راستہ پالے۔ پس عابد کا چراغ رستہ پر ہونے کی وجہ سے تسلی کا باعث ہے بخلاف چاند ستاروں کے کہ وہ صرف روشنی یا کسی سیدھ پر جانے کا کام دے سکتے ہیں۔ معشوقہ کا دیکھنا چونکہ چراغ عابد کی طرح نہایت خوشی کا باعث ہے گویا وصالِ محبوب ہوتا ہے اس لئے چراغِ عابد کے ساتھ تشبیہ زیادہ مناسب ہے کیونکہ اصل مضمون (یعنی بیانِ حسن) کو اس میں تقویت ہے۔

شعر ہفتم:- فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ ۔۔۔ بِكُلِّ مُغَارِ الْفَتْلِ شُدَّتْ بِيَذْبُلِ

یعنی" تعجب ہے رات کے لئے، گویا اس کے ستارے مضبوط رسیوں کے ساتھ یذبل پہاڑ سے

باندھے گئے ہیں"۔
ستارے باندھے جانے سے مراد یہ ہے کہ رات ختم نہیں ہوتی تھی اور یذبل پہاڑ کا ذکر اس لئے کیا کہ وہاں قریب ہوگا۔

شعر ہشتم۔ كَاَنَّ ذُرَى رَأسِ الْمُجَيْمِرِ غُدْوَةً　　مِنَ السَّيْلِ وَالْغُثَّاءِ فَلْكَةُ مِغْزَلِ

یعنی گویا مجیمر ٹیلہ کی چوٹیاں صبح کے وقت ایلہ (پانی کا ہڑ) اور خس و خاشاک سے چرخہ کا بیڑ ہیں"۔
شاعر بارش کی کثرت بیان کرتا ہے۔ یہ دستور ہے کہ پانی چکر کاٹتا ہوا جاتا ہے تو خس و خاشاک رُک رُک کر دائرہ کی شکل میں رہجاتے ہیں۔ اس کو چرخہ کے بیڑ سے تشبیہ دی ہے۔ اس میں بے تکلفی ہے ورنہ تمام چیزیں (جیسے چکی اور پہیہ وغیرہ) اس میں یکساں ہیں"۔

شعر نہم۔ اِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمِسْكُ مِنْهُمَا　　نَسِيْمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرَيَّا الْقَرَنْفُلِ

یعنی "جب دونوں معشوقہ کھڑی ہوتی ہیں تو مُشک ان سے اس طرح مہکتا ہے جیسے صُبح کی ہوا لونگ کی خوشبو لائی"۔
لونگ کی تخصیص یا تو بے تکلفی سے ہے یا ضرورتِ وزن کے لئے ہے ورنہ کئی اشیاء اس سے زیادہ ہیں۔ جیسے زعفران، بید مُشک وغیرہ۔

شعر دہم۔ كَاَنَّ عَلَى الْمَتْنَيْنِ مِنْهُ اِذَا انْتَحَى　　مَدَاكُ عَرُوْسٍ اَوْ صَلَايَةُ حَنْظَلِ

یعنی گویا گھوڑے کی ریڑھ کی ہڈی کے دونوں کناروں پر جبکہ وہ ٹھیک (کھڑا) ہو سل دلہن کی ہے یا پتھر اندرائن (یعنی تمّہ) توڑنے کا ہے"۔
گھوڑے کی پیٹھ کی دونوں طرفوں کو صاف اور مضبوط ہونے میں دلہن کی سل اور اندرائن کے پتھر سے تشبیہ دی ہے۔ دلہن کی سل ذکر کرنے میں اشارہ ہے کہ سل پر ابھی خوشبو رگڑی گئی ہے گویا گھوڑے کی پیٹھ ایسی ہی ہے اور اندرائن پتھر کے ذکر کرنے میں قرب و جوار کا لحاظ کیا کیونکہ اندرائن گھوڑے کی بالخصوص دوا ہے"۔
یہ دس اشعار ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت ہیں جن میں کبھی قرب و جوار کا لحاظ ہوتا ہے۔ کبھی کسی اور خصوصیت کا۔ اسی طرح جواثا کو خیال کر لینا چاہیئے کیونکہ اس میں بھی کئی صورتیں بن سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ جہاں یہ اشعار کہے ہیں جواثی وہاں کے قرب و جوار سے ہو اس لئے اس کا ذکر کیا۔ دوم یہ کہ شاعر جواثی کی طرف سے آرہا ہو تو اس صورت میں جواثی کے ذکر میں ایک لطافت بھی ہوگی وہ یہ کہ لوگ کھجوریں لاتے ہوں گے تو شاعر کہتا ہے کہ ہم بھی اُسی طرف سے آرہے ہیں مگر کھجوروں کے عوض شکار لائے ہیں۔ سوم یہ کہ ضرورتِ وزن کے لئے جواثی کو اختیار کیا ہو۔ چنانچہ چوتھے شعر میں گذر چکا ہے کہ کبھی وزن بھی مجبور کر دیتا ہے۔ چہارم یہ کہ بے تکلفی سے اس وقت یہی زبان پر آگیا ہو بلکہ ایسے موقعہ پر بعض دفعہ غلطی بھی ہو جاتی ہے۔ یہی امرء القیس اپنی معشوقہ کے بالوں کی تعریف میں ایک شعر کہہ گیا ہے جو اسی قصیدہ میں ہے جس سے ہم نے دس اشعار نقل کئے ہیں۔ علمائے معانی بیان نے اس کو معیوب قرار دیا ہے۔ وہ شعر یہ ہے ؎

غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ اِلَى الْعُلَى　　يَضِلُّ الْعِقَاصُ فِيْ مُثَنًّى وَمُرْسَلِ

یعنی "کثرت بالوں کے سبب مینڈھیاں اوپر کو اُٹھی ہوئی ہیں اور جُوڑا کھلے اور گُندھے ہوئے بالوں میں پوشیدہ ہے"۔

مختصر معانی وغیرہ میں لکھا ہے کہ اس شعر میں تنافر حروف کا عیب ہے یعنی کلمہ مُسْتَشْزِرَاتٌ میں ثقل ہے جو فصاحت و بلاغت کو مضر ہے۔ اگر مستشزرات کی جگہ مستعلیات کہدیتا تو یہ ثقل نہ ہوتا مگر اوس وقت یہی زبان پر آگیا:

غرض اس قسم کی کئی صورتیں امرء القیس کے شعر میں بن سکتی ہیں۔ مولوی ظہیر احسن کا یہ دعویٰ کہ "امرء القیس نے جواثا کو تشبیہ میں اس لئے اختیار کیا ہے کہ اس کے مثل تجارت گاہ یا تو عرب میں تھی ہی نہیں یا بہت ہی کم تھی" یہ بالکل محاورات سے بیخبری ہے۔ خدا جانے وہ شاعر کس طرح بن بیٹھے۔ شاید ایسے شاعر ہوں گے جیسے ایک بنگالی شاعر کا قصہ لکھتے ہیں کہ ہندوستان سے اپنے باپ کو نظم میں خط لکھا جس میں گرمی کی شکایت کی تو کہا ؎

ادباپ رے اس دیش میں گرمی جو ہے گرتا یاں پنکھا دن رات قُلی لوگ کرتے ہیں:

خیر یہ تو محاورات سے بے خبری کی بناء پر ہم نے مولوی ظہیر احسن کی غلطی ثابت کی ہے اب ایک اور طرح سے اُن کی غلطی سنئے جس سے اُن کی حدیث سے بے خبری ثابت ہوتی ہے۔ بخاری جلد اول باب ھجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ میں ہے:۔ قال ابو موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأیت فی المنام انی اھاجر من مکۃ الی ارض بھا نخل فذھب وھلی الی انھا الیمامۃ او ھجر فاذا ھی المدینۃ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا کہ کھجوروں والی زمین کی طرف ہجرت کرتا ہوں۔ میرا خیال یمامہ اور ہجر کی طرف چلا گیا پس ناگاہ وہ مدینہ تھا:

تیسیر القاری جلد ۳ صفحہ ۴۲۲ میں یمامہ کے متعلق لکھا ہے "یمامہ در یمن است کہ دو مرحلہ از طائف است" (یعنی یمامہ یمن میں ہے، طائف سے دو منزل پر ہے) اور ہجر کی بابت لکھا ہے "بلدے مشہور از بحرین کہ مساکن عبد القیس است" (یعنی ہجر بحرین سے قریب ایک مشہور شہر ہے جہاں عبد القیس آباد ہیں)

ناظرین خیال فرمائیں کہ اگر جواثی بھی کسی گنتی شمار میں ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال اُسکی طرف کیوں نہ جاتا؟ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ امرء القیس کا جواثا کو تشبیہ میں اختیار کرنا شہرت کی وجہ سے نہیں۔ اگر شہرت کی وجہ سے اختیار کرتا تو یمامہ اور ہجر زیادہ مناسب تھا۔ دیکھئے۔ مدینہ میں کھجوریں بہت ہوتی ہیں مگر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو مدینہ کا خیال نہ آیا بلکہ یمامہ اور ہجر کا خیال آگیا تو معلوم ہوا کہ یمامہ اور ہجر کی نظیر ملک عرب میں نہ تھی نہ کہ جواثا کی جیسے کہ مولوی ظہیر احسن کا خیال ہے ہاں ملک خرب میں بیشک جواثی کی کوئی نظیر نہیں۔ افسوس مذہبی پاسداری نے مولوی ظہیر احسن کی آنکھوں سے بخاری بھی اوجھل کردی ؎

وہ عجب گھڑی تھی کہ جس گھڑی لیا درس نسخۂ عشق کا کہ کتاب عقل کی طاق پر جاں دھری تھی واں ہی دھری رہی

اس کے علاوہ کسی جگہ موسمی چیز کی پیداوار زیادہ ہونے سے یہ سمجھ لینا کہ وہ جگہ شہر ہے یہ بھی مولوی ظہیر احسن کی خوش فہمی ہے۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ موسمی چیز کی خرید و فروخت محدود ہوتی ہے تو کھجوروں کے موسم میں لوگ اگر جواثی سے بطور تحفہ تحائف کے یا تجارت کی غرض سے کھجوریں خرید کر لاتے ہوں تو اس سے جواثا کا شہر ہونا کس طرح لازم آگیا؟ بلکہ پھلوں کی خرید و فروخت تو لوگ درختوں پر ہی کر لیتے ہیں یا درختوں سے اُترتے ہی باغوں میں بک جاتے ہیں خواہ شہر و باغ شہر میں ہوں یا گاؤں میں خصوصًا جو تجارت کی غرض سے خریدتے ہیں وہ تو پہلے ہی پہنچتے ہیں تو بتلایئے اس سے جواثا کا شہر ہونا کس طرح لازم آگیا؟ کیا اس سے کوچہ و بازار ثابت ہو سکتے ہیں؟ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہاں خرید و فروخت ماننے کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امرء القیس کے شعر کا مطلب علامہ وزیر ابوبکر نے یہی بیان کیا ہے کہ جیسے جواثا سے لوگ تنگیوں

اور خرجیوں میں کھجوریں لاتے ہیں ویسے ہم شکار لائے سو جواثا میں چونکہ کھجوروں کی پیداوار اچھی تھی اس لئے اہل جواثا اونٹوں پر لاد کر فروخت کے لئے کسی شہر (جیسے بحرین وغیرہ) میں لاتے ہونگے جیسے عام طور پر اہل دیہات کا دستور ہے تو اس میں کونسی نئی بات پیدا ہو گئی؟

مولوی ظہیر احسن صاحب تعلیق آثار السنن کے صفحہ ۸۰ میں امرؤ القیس کے شعر مذکور کا مطلب بحوالہ علامہ وزیر ابوبکر بیان کر کے لکھتے ہیں قلت دمثل هذه التجارة التي هي موردة[1] تكثير من الناس تستلزم لما يحتاجون اليه من الامتعة و وجود السكك والاسواق وانما هذه من شان الامصار (یعنی ایسی تجارت گاہ میں جہاں کثرت سے لوگ آئیں سامانوں کا ہونا ضروری ہے جنکی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے اور کوچہ و بازاروں کا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ حالت شہروں ہی کی ہے)

اس عبارت میں مولوی ظہیر احسن نے جواثا کا مصر ہونا سامانوں کے ذریعہ سے ثابت کیا ہے۔ اور سامانوں کی دلیل یہ دی ہے کہ وہاں لوگ کثرت سے آتے تھے مگر یہ خیال نہیں کیا کہ وہاں تو ایک موسمی چیز کی پیداوار تھی تو اول تو اس کو اہل جواثا ہی شہر میں لے آتے ہوں گے اور اگر کوئی وہاں خریدنے کے لئے جاتا ہوگا تو کیا اپنا کھانا انسان سفر میں خود نہیں تیار کر لیتا؟ کیا اس کے لئے بازار ہونا ضروری ہے؟ اس کے علاوہ جواثا بحرین کے دیہات میں سے ہے تو زیادہ تر بحرین ہی کے تاجر خرید کے لئے جاتے ہوں گے تو وہ رات تک گھر واپس آ سکتے تھے اور اگر اتفاقاً ایک آدھ رات باہر گذر گئی تو کھجور ہی کھا کر گذارہ کر لیا یا روٹی گھر سے پکوا کر لے گئے یا جس سے کھجوروں کا سودا کیا اسی سے کہکر پکوالی۔ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس سے کوچے اور بازاروں کا ہونا کس طرح لازم آ گیا۔ ہاں اگر بارہ مہینہ کی منڈی وہاں ثابت ہو جائے تو البتہ کوچہ و بازار کا خیال وہاں ثابت ہو سکتا تھا۔

اصل میں ہمارے بھائیوں نے امانت و دیانت کو بالائے طاق رکھکر جوڑ بندی کی ہے۔ پہلے جواثا میں کھجوروں کی کثرت کا ذکر کیا۔ پھر خیال کیا کہ موسمی چیز سے تو کچھ ثابت نہیں ہوتا تو کھجوروں کے ساتھ دیگر سامانوں کا اضافہ کیا پھر خالی سامانوں کو غیر مفید دیکھا تو اس کے ساتھ تجارت کو ملایا پھر تجارت پر دو باتیں ایزاد کیں ایک یہ کہ تجارت جواثی کے اندر ہوتی تھی نہ کہ باہر باغوں میں۔ دوم اس کی نظیر ملک عرب میں یا تو تھی ہی نہیں یا بہت ہی کم تھی۔ اب ظاہر ہے کہ جب اتنی باتیں کسی جگہ میں ہونگی تو وہ ضرور شہر ہوگا مگر ناظرین کو معلوم ہو چکا کہ یہ سب خیالی تک بندیاں ہیں واقعہ سے ان کو کچھ تعلق نہیں

اب ایک اور عجیب بات سنئے اگر یہ تک بندیاں مولوی ظہیر احسن یا ان کے امثال تک محدود رہتیں تو چنداں تعجب نہ تھا کیونکہ چھوٹوں میں استقامت کم ہوتی ہے مگر یہاں تو بڑے بڑوں کے پاؤں پھسلے ہوئے ہیں۔ علامہ عینیؒ شرح بخاری میں امرؤ القیس کا یہ شعر (جو مولوی ظہیر احسن نے نقل کیا ہے) نقل کر کے لکھتے ہیں:

يريد كانا من تجار جواثا لكثرة ما معهم من الصيد واراد كثرة امتعة تجار جواثا قلت كثرة الامتعة تدل غالبا على كثرة التجار وكثرة التجار تدل على ان الجواثي مدينة قطعا لان القرية لا يكون فيها تجار كثير غالبا عادة

یعنی امرؤ القیس کی مراد یہ ہے کہ گویا ہم کثرت شکار کی وجہ سے جواثی کے سوداگروں سے ہیں مراد جواثی کے سوداگروں

---

[1] صحیح موردۃ ہے کیونکہ یہاں اسم مراد نہیں اور لما یحتاجون میں لام کی ضرورت نہیں۔ مولوی ظہیر احسن محدث تو بن بیٹھے مگر عربی لکھنی نہیں آتی سنہ بحث کریں آرزو خدائی کی۔ شان ہے تیری کبریائی کی۔ ۱۲

... سامانوں کی کثرت سے ہے میں کہتا ہوں کہ سامانوں کی کثرت غالباً سوداگروں کی کثرت پر دلالت کرتی ہے اور سوداگروں کی کثرت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جواثا قطعاً شہر ہے کیونکہ غالباً عادۃً گاؤں میں کثرت سے سوداگر نہیں ہوتے۔

ناظرین دیکھ لیں کہ اس عبارت میں وہی تک بندی ہے بلکہ کچھ اور بھی اضافہ ہے وہ یہ کہ دلیل ظنی اور نتیجہ قطعی۔ یہ ظاہر ہے کہ جب سامانوں کی کثرت غالباً سوداگروں کی کثرت پر دلالت کرتی ہے اور سوداگروں کی کثرت غالباً گاؤں میں نہیں ہوتی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جواثا غالباً شہر ہے نہ کہ قطعاً شہر ہے اگر اسکو منطقی صورت پہنائیں تو یوں کہیں گے:۔ جواثی فیہا کثرۃ الامتعۃ وکثرۃ الامتعۃ دلیل علی کثرۃ التجار غالباً فینتج ان جواثی فیہا دلیل علی کثرۃ التجار غالباً ثم نضمہ باخری فنقول جواثی فیہا دلیل علی کثرۃ التجار غالباً والقریۃ لیس فیہا دلیل علی کثرۃ التجار غالباً فینتج ان جواثی لیست بقریۃ غالباً۔

منطقی صورت میں ادا کرنے سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ غالباً کا لفظ صغریٰ وکبریٰ دونوں میں ہے اگر ایک میں ہوتا تو بھی نتیجہ میں لگتا اور نتیجہ کمزور ہوتا مگر دونوں میں ہونے سے نتیجہ اور کمزور ہوگیا گویا ایسا ہوگیا جیسے جگہ جگہ سے رسی کمزور ہو مگر علامہ عینی رح سرے سے غالباً کو اُڑا کر اس کی جگہ قطعاً لگا رہے ہیں یہ خدا جانے کہاں کی منطق ہے ؎

ہوا تھا کبھی سر قلم قاصدوں کا — یہ تیرے زمانہ میں دستور نکلا

علامہ عینی رح آدمی تو اچھے تھے مگر تعصب مذہبی نے ان کو زیر کر رکھا تھا یہاں تک کہ ان کے ہم مذہب بھی ان کی شکایت کرتے ہیں چنانچہ مولوی عبدالحی صاحب لکھنوی حنفی فوائد بہیّہ کے صفحہ ۸۹ میں لکھتے ہیں ولولم یکن فیہ رائحۃ التعصب المذہبی لکان اجود واجود یعنی اگر علامہ عینی رح میں تعصب مذہبی کی بُو نہ ہوتی تو نہایت اچھا تھا۔ خیر اللہ عزوجل اُن کو معاف کرے آمین۔

جوہر النقی والے نے بھی اس موقعہ پر علامہ عینی رح کی طرح تک بندی کی ہے چنانچہ جوہر النقی میں لکھتے ہیں:۔ یرید لکثرۃ ما معہم من الصید کانا من تجار جواثی لکثرۃ امتعتہم (تعلیق آثار السنن صفحہ ۸۰) یعنی امرء القیس کی مراد یہ ہے کہ کثرت شکار کی وجہ سے گویا ہم جواثی کے تاجروں سے ہیں (جواثا کے تاجروں سے تشبیہ گویا ان کے کثرت سامانوں کی وجہ سے دی ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے بھائیوں سے اس موقعہ پر بڑی لغزشیں ہوئی ہیں بڑوں سے بھی اور چھوٹوں سے بھی۔ اور جتنی انہوں نے یہ دلیل قوی خیال کی ہے اُتنی ہی یہ کمزور ہے۔ اسی واسطے ہم نے بھی اس پر ذرا لمبی گفتگو کی ہے۔ اب دوسری دلیل کا حال سنئے: دوسری دلیل کا خلاصہ یہ تھا کہ بعض نے جواثا کو قلعہ لکھا ہے۔ اور قلعہ اکثر شہر میں یا گرد ونواح شہر میں بنایا جاتا ہے اور خود قلعہ کے اندر فوج وغیرہ کی آسائش کے خیال سے بازار بس جاتے ہیں جس سے خود قلعہ شہر بنجاتا ہے چنانچہ کلکتہ کا آباد قلعہ اس پر شاہد ہے۔ اب اس کا جواب سنئے:۔

مُلک عرب اکثر فتنوں اور لڑائیوں کی جگہ تھی اور ہر قبیلہ اپنے گھر میں الگ بادشاہ تھا اسلئے جو لوگ شہروں سے باہر رہتے تھے بہت تو اُن میں سے پہاڑوں میں پناہ گزین ہوتے چنانچہ اب تک بدوؤں کا یہی حال ہے۔ اور بعض کے گاؤں اکثر قلعہ کی شکل میں ہوا کرتے تھے۔ ہمارے مُلک کے لوگ اس بات کو سنکر تعجب کرتے ہیں کہ گاؤں میں قلعہ کیسے ہوتا ہے مگر یہ ان کی غلطی ہے۔ گاؤں میں قلعہ نہیں بلکہ گاؤں خود قلعہ ہوتا تھا۔ یعنی گاؤں

قلعہ کی طرز پر آباد ہوتا تھا اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے اور یہ نہیں کہ ان کے قلعے ہمارے ملکی قلعوں کی طرح ہوا کرتے تھے کہ وہاں جنگی فوج رہے اور ہر وقت ننگی تلوار کا پہرہ رہے جیسے کلکتہ کے قلعہ سے مولوی ظہیر احسن کو دھوکا لگا ہے بلکہ وہاں باشی رکھنے والے کھیتی باڑی، سوداگری اور تجارت کرنیوالے لوگ تھے اور اپنے گھروں میں بادشاہت اور حکومت بھی رکھتے تھے۔ اُن کی کوئی فوج الگ نہ تھی وہ بسا اوقات تو پہاڑوں میں پناہ گزین ہوتے اور کبھی گاؤں قلعہ کی شکل میں بناتے اور ایسا تو کوئی شاذونادر ہی ہوتا جو شہروں سے باہر بغیر کسی پناہ کے اوقات بسری کرتا ہو۔ اسی بناء پر امام ابن حجرؒ فتح الباری کے صفحہ ۴۸۶ میں فرماتے ہیں:- وحکی... الجوھری والزمخشری وابن الاثیر ان جواثی اسم حصن البحرین وھذا لاینافی کونھا قریۃ یعنی جوہریؒ زمخشریؒ اور ابن الاثیرؒ نے نقل کیا ہے کہ جواثی بحرین کا قلعہ ہے لیکن قلعہ اور گاؤں میں کوئی مخالفت نہیں"

ایک حکایت مشہور ہے کہ کہیں سمندر کا مینڈک اچانک کوئیں میں آ گیا کوئیں میں بھی ایک مینڈک رہتا تھا۔ اُس نے کہا تو کہاں سے آیا؟ کہا سمندر سے۔ کہا سمندر کتنا بڑا ہے؟ کہا بہت بڑا ہے۔ چھوٹی سی چھلانگ لگا کر کہا اتنا بڑا؟ کہا اس سے بہت بڑا ہے۔ پھر پہلی چھلانگ سے ذرا بڑی چھلانگ مار کر کہا کہ اتنا بڑا؟ کہا نہیں۔ اس سے بہت بڑا ہے۔ پھر کوئیں کے برابر چھلانگ مار کر پوچھا کہ اتنا بڑا؟ کہا نہیں اس سے بڑا ہے۔ کہا تو جھوٹ کہتا ہے اس سے بڑی تو کوئی جگہ ہی نہیں۔ "چونکہ کوئیں کے مینڈک نے کوئیں سے بڑی کوئی جگہ نہیں دیکھی تھی اور نہ کبھی کوئیں سے باہر نکلا تھا اس لئے دوسرے مینڈک کی بات پر انکار کیا اور اُسے جھوٹا کہا سو انسان کو ایسا نہ ہونا چاہیئے۔ اگر ایک بات کا علم نہ ہو تو بحکم ارشاد الٰہی فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون دوسرے سے دریافت کرنے نہ کہ اپنی تنگ ظرفی سے ایک واقعی بات کا انکار کر دے مگر مشکل ہے سے

آں کس کہ نہ داند و بداند کہ بداند — در جہل مرکب ابدالدہر بماند

خیر ایسے لوگوں سے ہم دو سوال کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ بنو قریظہ کی بستیوں کو اللہ تعالیٰ نے قلعہ کہا ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے: وانزل الذین ظاھروھم من اھل الکتاب من صیاصیھم یعنی "اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے قلعوں سے اتار دیا اور یہ بستیاں مدینہ سے کئی میل کے فاصلہ پر تھیں" چنانچہ ابن کثیرؒ جلد ۸ کے صفحہ ۲ میں ہے وامر الناس بالمصیر الی بنی قریظۃ وکانت علی امیال من المدینۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کی طرف جانے کا حکم دیا اور وہ مدینہ سے کئی میل پر تھے" اور یہ بستیاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فتح ہو چکی تھیں۔ چنانچہ ابن کثیر کی جلد مذکور کے صفحہ ۹۴ میں ہے وذلک فی شوال فی سنۃ خمس من الھجرۃ یعنی جنگ احزاب کا واقعہ جس میں بنو قریظہ گرفتار ہوئے) سنہ ہجری میں ہوا تو گویا حضرتؐ کی وفات کے پانچ سال پہلے فتح ہو چکی تھیں اسیطرح بنو نضیر کی بستیوں کو اللہ تعالیٰ قلعے

سلہ سوداگری وتجارت بھی اکثر ان کی اس طرح ہوتی تھی کہ حرام مہینوں میں ایک قافلہ تیار کر کے شام یا یمن یا کسی اور جگہ کا چکر لگا لیا پھر سال چھ مہینے بیٹھ کر کھاتے رہے مثلاً اپنے ہاں کی شئے ان جگہوں میں لے گئے اور ان جگہوں کی شئے اپنے شہر یا گاؤں میں یا کسی دوسری جگہ جا کر فروخت کر دی کیونکہ ۱۲ مہینے آمد و رفت مشکل تھی چنانچہ بخاری میں وفد عبدالقیس کی حدیث میں مذکور ہے جو مشکوٰۃ کے شروع میں ہے اور سورۃ لایلاف قریش میں بھی اللہ عزوجل نے دو سفروں کا ذکر فرمایا ہے ایک گرمی کا اور ایک سردی کا۔ فافہم ۱۲

دیا ہے وظنوا انہم مانعتہم حصونہم من اللہ یعنی بنی نضیر نے گمان کیا کہ ان کے قلعے ان کو اللہ کے عذاب سے بچا لیں گے" اور یہ بستیاں بھی مدینہ سے کئی میل کے فاصلہ پر تھیں چنانچہ ابن کثیر جلد ۹ صفحہ ۴۲۱ میں ہے کانت منازل بنی النضیر ظاہر المدینۃ علی امیال منہا شرقیہا یعنی بنی نضیر کے مکانات مدینہ سے مشرق کی جانب کئی میل کے فاصلہ پر تھے" اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فتح بھی ہو چکی تھیں بلکہ بنو قریظہ کی بستیوں سے بھی پہلے فتح ہو چکی تھیں۔ زاد المعاد جلد اول صفحہ ۳۲۸ میں ہے وکانت قصتہم فی ربیع الاول سنۃ اربع یعنی بنی نضیر کی فتح کا واقعہ ۴ھ میں ہوا ہے اور اس سے پہلے صفحہ پر صاحب زاد المعاد نے اور ابن کثیر جلد ۹ صفحہ ۴۲۴ میں ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ بدر سے چھ ماہ بعد ہوا ہے اس صورت میں ۳ھ میں ہوگا کیونکہ بدر سنہ ہجری کے دوسرے سال ماہ رمضان کی ستر۱۷ہ تاریخ میں ہوا ہے جیسے زاد المعاد جلد اول صفحہ ۴۲۴ میں ہے:-

اب سوال یہ ہے کہ اگر یہ بستیاں شہر تھیں تو ان میں جمعہ کیوں نہیں پڑھا گیا اور اگر گاؤں تھیں تو ان کو قلعے کیوں کہا گیا ذرا سوچ کر جواب دیں ؎

نکتہ چیں ہے غم دل اسکو سنائے نہ بنے
کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

دوسرا سوال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالےٰ نے یہودیوں کی بستیوں کو قلعہ کہا ہے چنانچہ گذر چکا ہے اور قریہ بھی کہا ہے چنانچہ اس آیت میں ہے ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القریٰ اور اس آیت میں ہے:- لا یقاتلونکم جمیعًا الا فی قری محصنۃ او من وراء جدر یعنی یہود تم سے لڑنے کی طاقت نہیں رکھتے مگر ایسے قریوں میں جو قلعوں کی طرح ہیں (یعنی قلعہ کی طرح اُن کے لئے ایک بڑا دروازہ ہے اور اُن کے اردگرد خندق ہے) یا دیواروں کے پیچھے۔"

تو جب قریہ بھی کہا ہے اور قلعہ بھی تو دونوں میں کسکو ترجیح ہوگی؟ قلعہ تو شہر ہونے کو چاہتا ہے اور قریہ گاؤں ہونے کو۔ خدا کی شان حق بات سے اعراض کرنے والے کو کسقدر دقتیں پیش آتی ہیں۔ اللہ تعالےٰ کسی کو حق بات سے نہ پھیرے۔ آمین

تنبیہ:۔۔۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دنوں میں بہت لوگ مرتد ہو گئے۔ اُن سے بڑی زبردست لڑائی ہوئی یہاں تک کہ تین مسجدوں کے سوا کہیں سجدہ نہیں ہوتا تھا یعنی مکہ، مدینہ اور جواثیٰ۔ اعور شنی اہل جواثیٰ سے ایک شاعر ہے وہ بطور فخر کے کہتا ہے ؎

وَالْمَسْجِدُ الثَّالِثُ الشَّرْقِیُّ کَانَ لَنَا
وَالْمِنْبَرَانِ وَفَصْلُ الْقَوْلِ بِالْخُطَبِ

اَیَّامَ لَا مِنْبَرٌ لِلنَّاسِ نَعْرِفُہٗ
اِلَّا بِطِیْبَۃَ وَالْمَحْجُوْجِ ذِی الْحُجُبِ

یعنی "مسجد تیسری جو شرق کی جانب ہے نیز دو منبر اور واضح بیان خطبوں میں ہمارے لئے تھا جن دنوں میں ہمارے علم میں دو جگہوں کے سوا کہیں منبر نہ تھا ایک مدینہ میں دوسرا کعبہ حج کئے گئے میں جسکو غلاف پہنائے جاتے ہیں۔"

ان اشعار سے بھی ہمارے بھائی جواثیٰ کا شہر ہونا ثابت کیا کرتے ہیں حالانکہ ان میں اشارہ تک نہیں شاید یہ خیال کر لیا ہوگا کہ جواثیٰ میں جمعہ جاری رہنے کی وجہ قلعہ تھا مگر ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے کہ قلعہ سے شہر ہونا ثابت نہیں ہوتا یا شاید یہ خیال کر لیا ہوگا کہ جواثا کا ذکر مکہ مدینہ کے مقابلہ میں ہوا ہے اور مکہ مدینہ تو شہر تھے تو جواثی بھی

شہر ہوگا۔ مگر یہ وجہ بھی کمزور ہے کیونکہ مقابلہ تو شہر اور خطبہ میں ہے گاؤں شہر سے یہاں کیا تعلق؟ فافہم

یہاں تک دو دلیلوں پر گفتگو ختم ہوئی باقی رہیں تین۔ تیسری دلیل یہ تھی کہ وہاں (جواثا میں) چار ہزار آدمی رہتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ .... اس کے ناقل صرف علامہ عینی رح ہیں۔ سو انہوں نے خود ہی بغیر نسبت کے قیل کے ساتھ نقل کرکے ضعف کی طرف اشارہ کردیا ہے کیونکہ مقابلہ کا موقعہ ہے اس وقت اس کو مجہول کرکے ذکر کرنا چہ معنی دارد؟ بلکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عینی رح کے نزدیک بھی یہ نقل بے ثبوت ہے ورنہ باوجود متعصب ہونے کے مقابلہ کے وقت ایسا نہ کرتے۔

اس کے علاوہ اور سنیئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کی تو کچھ روز قبا میں ٹھیرے۔ اس واقعہ سے آجکل کے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ گاؤں میں جمعہ نہیں کیونکہ جمعہ مکہ ہی میں فرض ہوچکا تھا۔ اگر گاؤں میں جمعہ ہوتا تو قبا میں ضرور پڑھتے۔ مگر قبا میں نہیں پڑھا تو معلوم ہوا کہ گاؤں میں جمعہ نہیں۔ قبا میں آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی ایک دلیل مولوی ظہیر احسن نے یہ دی ہے کہ زرقانی نے شرح مواہب لدنیہ میں اور دیار بکری نے تاریخ خمیس میں لکھا ہے: قیل کان یصلی الجمعۃ فی قبا مدۃ اقامتہ (یعنی کہا گیا ہے کہ مدت اقامت مسجد قبا میں آپ جمعہ پڑھتے رہے) قیل کا لفظ جو تمریض (یعنی ضعف کے لئے) ہے اس سے صاف ثابت ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہاں آپ نے اپنی مدتِ اقامت میں جمعہ نہیں پڑھا" انتہیٰ

مولوی ظہیر احسن کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قیل جو لفظ تمریض ہے اس کا خلاف صحیح ہوتا ہے اس بناء پر چاہیئے تھا کہ علامہ عینی رح کا چار ہزار آدمی کو قیل کے ساتھ ذکر کرنا جواثی کے گاؤں ہونے کی دلیل ہو لیکن مولوی ظہیر احسن علامہ عینی رح کی تقلید سے اُلٹے اسکو مصر کی دلیل بنا رہے ہیں۔ ان لوگوں کی عجیب حالت ہے۔ آگے لکھتے جاتے ہیں پیچھے سے بھولتے جاتے ہیں۔ خدا کسی کو ایسا نہ کرے آمین۔

اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کے زمانہ میں اتنے آدمی ہوگئے ہوں پھر بہت سے حنفیہ کے نزدیک چار ہزار آدمی سے شہر نہیں بنتا چنانچہ حصہ ۲ کے پچیسویں تعارض میں مصر کی تعریفیں گذر چکی ہیں۔

چوتھی دلیل یہ تھی کہ اگر جواثا گاؤں ہوتا اور گاؤں میں جمعہ جائز ہوتا تو مدینہ کے گرد و نواح کے دیہات میں بھی پہلے قائم ہوجاتا۔ مگر ابن عباس رض کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلے جمعہ جواثا میں قائم ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جواثا شہر تھا چونکہ شہروں میں سب سے پہلے اہل جواثا اسلام لائے ہیں اس لئے پہلا جمعہ جواثا میں قائم ہوا! یہ چوتھی دلیل کا خلاصہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدینہ کے گرد نواح کے دیہات تو مسجد نبوی میں آتے تھے چنانچہ حصہ ۲ کے پانچویں تعارض صفحہ ۵۲ میں اور دسویں تعارض صفحہ ۷۰ میں اسکی تفصیل ہوچکی ہے اور دُور کے دیہات سے پہلے اہل جواثی اسلام لائے ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر رح نے فتح الباری جلد اول صفحہ ۹۰ میں اس کی تصریح کی ہے اصل عبارت تیسرے طریق کی بحث میں چند اوراق کے بعد آئے گی۔ انشاء اللہ

رہی پانچویں دلیل کہ بعض اہل لغت نے جواثا کو شہر لکھا ہے تو اس کا جواب بھی سہل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شہر ہوگیا ہوگا کیونکہ مرورِ زمانہ سے بسا اوقات گاؤں شہر بن جاتے ہیں اور شہر گاؤں پھر جو بات سند صحیح کے ساتھ حدیث میں آگئی وہ اور تاریخوں پر مقدم ہے اور حدیث میں جواثی کا گاؤں ہونا ثابت ہوچکا ہے کیونکہ

ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں جواثا کو قریہ کہا ہے جس کے معنی گاؤں کے ہیں۔ امام ابن حجرؒ فتح الباری جزءہم کے صفحہ میں فرماتے ہیں:- وحکی ابن التین عن ابی الحسن اللخمی انہا مدینۃ وما ثبت فی نفس الحدیث من کونہا قریۃ اصح مع احتمال ان تکون فی الاول قریۃ ثم صارت مدینۃ یعنی "ابن تین نے ابی الحسن سے نقل کیا ہے کہ جواثی مدینہ یعنی شہر ہے مگر جو حدیث میں ہے وہ زیادہ صحیح ہے (کیونکہ باسناد ہے) اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے گاؤں ہو پھر شہر ہوگیا ہو۔"

غرض اختلاف کے موقع پر جس جانب کو ترجیح ہو وہ اختیار کرنی چاہیئے۔ دیکھئے مد۔ صاع بکوک۔ ذراع درہم دینار بلکہ حیض۔ نفاس۔ سفر وغیرہ کے اندازے میں اختلاف ہے مگر جو جانب کسی کے نزدیک راجح ہے وہ اس پر عمل کر رہا ہے۔ دور جانے کی ضرورت نہیں قبا ہی کے واقعہ کو دیکھ لیجئے۔ خلاصۃ الوفاء صفحہ ۲۰۴ میں ہے وقال ابن جبیر مدینۃ کبیرۃ وکانت متصلۃ بالمدینۃ المقدسۃ یعنی "ابن جبیرؒ کہتے ہیں قبا بڑا شہر ہے جو مدینہ کے متصل ہے۔" مگر حنفیہ اسکو نہیں مانتے۔ اسی واسطے کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہجرت کے موقعہ پر قبا میں تقریباً چودہ دن ٹھہرے اور وہاں جمعہ نہیں پڑھا تو معلوم ہوا کہ گاؤں میں جمعہ نہیں چنانچہ اس کی بحث حصہ ۲ کے ساتویں تعارض صفحہ ۶۳ میں گذر چکی ہے۔ اب دیکھئے۔ باوجود ابن جبیرؒ کے مدینہ کہنے کے حنفیہ گاؤں ہی کہتے ہیں تو اس کی کیا وجہ؟ یہی کہ حنفیہ کو اس کا گاؤں ہونا راجح معلوم ہوا۔ پس اسی طرح جواثی کو خیال کر لینا چاہیئے۔

اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ بعض اہل لغت نے مدینہ کہا ہے اور بعض نے قلعہ۔ اور مدینہ کے معنی لغت میں قلعہ کے بھی آتے ہیں چنانچہ قاموس میں ہے ومنہ المدینۃ للحصن یبنی فی اصطمۃ ارض (یعنی مدینہ قلعہ کو کہتے ہیں جو تہ زمین یا وسط زمین میں بنایا جائے) اور قلعہ اور گاؤں میں کوئی مخالفت نہیں چنانچہ گذر چکا ہے فافہم۔

یہاں تک تو مولوی ظہیر احسن کی پانچ دلیلوں کا جواب ختم ہوا۔ اب مولوی محمود حسن ایک نئی چال چلے ہیں اس کا حال سنیئے:-

مولوی محمود حسن صاحب نے احسن القریٰ کے صفحہ ۹۴ و ۹۵ و ۹۹ میں جواثی کی حدیث پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ قریہ کے حقیقی معنے گاؤں کے نہیں بلکہ حقیقی معنے بستی کے ہیں جو گاؤں اور شہر دونوں کو شامل ہیں۔ گاؤں کے ساتھ اس کو خاص کرنا اور حقیقی معنے اس کے گاؤں کے بتلانا بالکل لغت عرب کے خلاف ہے۔ لسان العرب مصباح المنیر قاموس وغیرہ کتب لغت کو ملاحظہ فرمالیجئے۔ دیکھئے تاج العروس شرح قاموس وغیرہ میں نقل کیا ہے وفی کفایۃ المتحفظ القریۃ کل مکان اتصلت بہ الابنیۃ واتخذ قرارا وتقع علی المدن وغیرہا۔ یعنی کفایۃ المتحفظ میں ہے قریہ اوس موضع کو کہتے ہیں جس کی عمارتیں متصل ہوں اور سکونت کے لئے بنایا گیا ہو اور شہر اور غیر شہر دونوں پر بولا جاتا ہے۔" حدیث میں ہے: امرت بقریۃ تاکل القریٰ یعنی "میں ایک بستی (کی طرف ہجرت) کا حکم دیا گیا ہوں کہ بستیوں کو کھا جائے گی یعنی اُن پر غالب آجائے گی۔" دوسری حدیث میں ہے: "اٰخر قریۃ من قری الاسلام خرابا المدینۃ یعنی" اسلام کی بستیوں میں سے اخیری بستی خراب ہونے میں مدینہ ہے۔" اور قرآن میں بھی قریہ بستی کے معنی میں بکثرت موجود ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحب اور شاہ عبدالقادر صاحب بکثرت قریہ کا ترجمہ بستی کرتے ہیں اور بعض جگہ گاؤں اور شہر بھی کیا ہے۔ غرض لغت اور استعمال عرب قدیم دونوں بستی کے معنی میں ہیں البتہ یہ بات مسلم ہے کہ متاخرین کے محاورہ میں قریہ کا اطلاق صرف گاؤں پر ہوتا ہے جیسے کہ

تمتع کا لفظ لغوی معنی کے لحاظ سے قِرَان اور تمتع اصطلاحی دونوں پر ہوتا ہے[1] لیکن متاخرین کی اصطلاح میں تمتع اصطلاحی کے ساتھ خاص ہے[2]۔

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اگر قریہ کا حقیقی معنی گاؤں ہو تو قرائن کے ساتھ مجازی معنی یعنی شہر بھی مراد ہو سکتا ہے۔ اور یہاں قریہ سے شہر مراد ہونے پر ایک نہیں دس قرائن موجود ہیں۔ (۱) ہجرت کے موقعہ پر قبا میں جمعہ نہ پڑھنا۔ (۲) حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانہ میں گرد و نواحِ مدینہ میں جمعہ کا قائم نہ ہونا۔ (۳) ام عبداللہ دوسیہ کی حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس قریہ میں تین یا چار آدمی ہوں اور اس میں امام بھی ہو تو اوس پر جمعہ واجب ہے۔ قریہ کے ساتھ امام کا ذکر کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اگر امام نہ ہو تو قریہ میں جمعہ نہیں (۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمانا لاجمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع (۵) ائمہ لغت کا جواثی کو مدینہ کہنا۔ (۶) جوہری اور زمخشری کا اسکو قلعہ کہنا (۷) امرء القیس کا شعر جو صفحہ ۷۵ میں گذر چکا ہے اور اعْوَرشَنّی کے اشعار جن کا ذکر صفحہ ۶۶ میں گذر چکا ہے (۸) ابن عباسؓ کی حدیث کہ مسجد نبویؐ کے بعد پہلا جمعہ جواثی میں پڑھا گیا۔ اگر گاؤں میں جمعہ جائز ہوتا تو مدینہ کے گرد و نواح میں جواثی کے پہلے قائم ہو جاتا۔ کیونکہ جواثی تو مدینہ سے بہت دور تھا۔ (۹) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں عید جمعہ اکٹھے ہو گئے تو اونہوں نے باہر کے لوگوں کو جمعہ کی رخصت دیدی۔ (۱۰) حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں جمعہ اُس پر ہے جو اذان سُنے۔ یعنی دیہاتیوں پر جمعہ نہیں کیونکہ دُور ہونے کے باعث وہ اذان نہیں سُن سکتے۔

یہ مولوی محمود حسن کے دونوں اعتراضوں کا خلاصہ ہے اب اس کا جواب سنیئے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قریہ کا لفظ اگرچہ شہر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے مگر اصل اور حقیقی معنی اس کا گاؤں ہی ہے۔ عرب قدیم اور کتب لغت سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ مولوی محمود حسن نے قریہ کو عام کرنے میں ڈبل غلطی کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کو فقہ کا شغل زیادہ ہے۔ اس میں انہوں نے دیکھا کہ قریہ شہر کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے اور عرب قدیم کا محاورہ ایسا کہیں ملا نہیں اس لئے یہ خیال کر لیا کہ ہو نہ ہو یہ متاخرین کی اصطلاح ہے۔ کاش مولوی محمود حسن صاحب کتب لُغت یا کتب تفسیر کی ورق گردانی غور سے کرتے تو ایسے مہلکہ میں نہ گرتے۔ دیکھئے صراح میں صاف لکھا ہے: "قریه دہ قُرٰی بالضم ج على غير قياس" یعنی قریہ گاؤں کو کہتے ہیں اور جمع اسکی قُرٰی ہے پیش کے ساتھ خلاف قیاس"۔

نہایہ ابن الاثیر جلد ۳ صفحہ ۲۸۲ میں ہے: والقرية من المساكن والابنية الضياع وقد تطلق على المدن یعنی قریہ اُن مکانات اور عمارات کا نام ہے جو معمولی ہوں یعنی حدِ شہر تک نہ پہنچے ہوں۔ اور کبھی شہروں پر بھی اطلاق ہوتا ہے نہایہ کے صفحہ ۲۸۲ میں ہے: ومنه حديث على انه اتى بضب ظلم يأكله وقال انه قروى اى من اهل القرى يعنى انما

---

[1] حج کی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھے۔ اسکو حج افراد کہتے ہیں دوسری یہ کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھے اسکو قِران کہتے ہیں۔ تیسری یہ کہ میقات پر پہنچکر صرف عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کرکے حلال ہو جائے۔ پھر آٹھویں تاریخ ذی الحجہ کو حج کا احرام باندھے اس کو تمتع کہتے ہیں اور یہی تمتع اصطلاحی ہے۔ ۱۲

[2] یہ کہنا غلط ہے کیونکہ متقدمین کی اصطلاح میں بھی تمتع کا استعمال تمتع اصطلاحی میں ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو مسلم جلد ۳ صفحہ ۲۰، طبع مصر اور صفحہ ۱۸۰-۱۸۵-۲۰۰۔ ہاں قرینہ کے ساتھ قِران میں مستعمل ہوا ہو تو اس سے انکار نہیں مگر یہاں بحث تو معنی حقیقی سے ہے اگر مجازی طور پر قرینہ کے ساتھ متاخرین تمتع کو قِران میں استعمال کریں تو کیا اُنکو کوئی روک ہے؟ فافہم ۱۲

یا کلہ اہل القری والبوادی والضیاع دون اہل المدن والقروی منسوب الی القریۃ یعنی "حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضہ کے پاس گوڑائی گئی آپؓ نے نہیں کھائی فرمایا یہ دیہاتی ہے یعنی اسکو دیہاتی اور جنگلی کھاتے ہیں نہ کہ شہری اور قروی قریہ کی طرف نسبت ہے"

مجمع البحار میں ہے: والقریۃ المساکن والابنیۃ الضیاع وقد تطلق علی المدن یعنی "قریہ معمولی عمارتوں کو کہتے ہیں اور کبھی شہروں پر بھی بولا جاتا ہے"

ابن کثیر جلد ۷ صفحہ ۳۵۲ میں ہے قال ابن عباس وعکرمۃ والضحاک والسدی وغیرہم المراد بالبر ھھنا الفیافی وبالبحر الامصار والقری ... وفی روایۃ عن ابن عباس وعکرمۃ البحر الامصار والقری ما کان منھا علی جانب نھر وقال عطاء الخراسانی المراد بالبر ما فیہ من المدائن والقری وبالبحر جزائرہ انتہی ملخصاً یعنی ظہر الفساد فی البر والبحر کی تفسیر میں ابن عباسؓ، عکرمہؒ ضحاکؒ اور سدیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ بر سے جنگل مراد ہیں اور بحر سے شہر اور گاؤں اور ایک روایت میں ابن عباسؓ اور عکرمہؒ سے ہے کہ بحر سے مراد وہ شہر اور گاؤں ہیں جو نہر کے کنارہ پر ہوں اور عطاء خراسانی کہتے ہیں کہ بر سے مراد شہر اور گاؤں ہیں اور بحر سے مراد جزیرے ہیں"

تفسیر خازن جلد ۳ صفحہ ۲۲ میں ہے: قال المجاھد البر المفاوز والقفار والبحر القری والامصار یعنی "ولعلم ما فی البر والبحر کی تفسیر میں مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ بر سے جنگل اور میدان مراد ہیں اور بحر سے گاؤں اور شہر"

مولوی محمود حسن صاحب خود احسن القری کے صفحہ ۱۹۹ میں لکھتے ہیں:-

وقال ابن حزم فی المحلی ذلک عن علیؓ وعن حذیفۃؓ لیس علی اہل القری جمعۃ انما الجمعۃ علی اہل المدائن مثل المدینۃ[1] یعنی "یہ حضرت علی رضہ سے ہے اور حذیفہ رضی اللہ عنہ سے ہے کہ جمعہ گاؤں والوں پر نہیں، شہر والوں پر ہے"

زاد المعاد جلد ۲ صفحہ ۳۲۹ میں ہے، وحکوا عن ابی حنیفۃ[2] روایۃ اخری ان نقلھا ان کان من بلد الی قریۃ فالاب احق وان کان من بلد الی بلد فھی احق۔ یعنی "اگر عورت شہر سے گاؤں میں چلی جائے تو باپ بچہ کا زیادہ حقدار ہے اور اگر ایک شہر سے دوسرے شہر میں چلی جائے تو عورت زیادہ حقدار ہے"

ناظرین ان حوالوں کو ذرا غور سے پڑھیں۔ دیکھئے۔ صراح اور نہایہ اور مجمع البحار میں صاف لکھا ہے کہ قریہ کے معنی گاؤں کے ہیں اور باقی حوالوں میں قریہ کو شہر کے مقابلہ میں استعمال کیا ہے۔ ہاں نہایہ اور مجمع البحار میں قریہ کا اصل معنی بتلا کر یہ بھی کہا ہے: وقد تطلق علی المدن یعنی کبھی شہروں پر بھی بولا جاتا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گاؤں اوسکا اصل معنی نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ اوسکا اصل معنی نہ گاؤں ہو نہ شہر اور نہ بستی۔ کیونکہ ان کے علاوہ لوگوں پر اور کیڑوں کے سوراخوں پر بھی قریہ کا اطلاق قرآن وحدیث میں آیا ہے۔ مفردات الراغب فی غریب القرآن میں ہے:-

القریۃ اسم للموضع الذی یجتمع فیہ الناس وللناس جمیعاً ویستعمل فی کل واحد منھما قال تعالی واسئل القریۃ قال کثیر من المفسرین معناہ اہل القریۃ وقال بعضھم بل القریۃ ھھنا القوم انفسھم وعلی ھذا قریۃ کانت امنۃ مطمئنۃ یعنی "قریہ دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی لوگ اور وہ جگہ جس میں لوگ ہوں اور ان دونوں سے ایک ایک

---

[1] یہ الزامی طور پر ہے ورنہ حضرت علی رضہ سے مثل المدینۃ کی روایت نہیں۔ ملاحظہ ہو حصہ ۳ تعارض بحیثیتؐ صفحہ ۱۲۶ - ۱۲

[2] امام ابوحنیفہ صاحبؒ اگرچہ عرب نہیں مگر آپ کے مقلد ان کی عبارت کو غلط ... ۔

پر بھی اطلاق ہوتا ہے جیسے آیۂ کریمہ واسئل القریۃ میں ہے یعنی اوس قریہ سے پوچھ جس میں ہم تھے۔ بہت مفسرین تو کہتے ہیں کہ اس سے مراد اہلِ قریہ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد لوگ ہیں اسی طرح آیت کریمہ غریۃ کانت آمنۃ کا حال ہے۔

کفایۃ المتحفظ کی عبارت جو مولوی محمود حسن نے تاج العروس سے نقل کی ہے (یعنی ویقع علی المدن وغیرھا) اس کے بعد صاحب تاج العروس لکھتے ہیں ومنہ قولہ تعالیٰ واسئل القریۃ التی کنا فیھا، اس عبارت میں ومنہ کی ضمیر اگر وقوع علی المدن کی طرف لوٹے تو قریہ سے مراد شہر ہوگا اور اگر وقوع علی غیر المدن کی طرف لوٹے تو قریہ سے مراد لوگ وغیرہ ہوں گے۔

مجمع البحار جلد ۳ صفحہ ۱۴۱ میں ہے: امر بقریۃ النمل فاحرقت ھی مسکنھا وبیتھا یعنی "ایک نبی نے چیونٹیوں کے قریہ کو جلانے کا حکم دیا، مراد اس سے ان کے گھر ہیں"۔

مشکوٰۃ باب قتل اہل الردۃ صفحہ ۳۰۷ میں ہے: ورای قریۃ نمل قد احرقت یعنی "حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیڑوں کا ایک قریہ جلا ہوا دیکھا"۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ قریہ کا استعمال کبھی لوگوں میں ہوتا ہے کبھی اوس جگہ میں جہاں لوگ رہیں کبھی ان کے مجموعہ میں، کبھی چیونٹیوں کے گھروں میں، حالانکہ یہ سب استعمالات حقیقی نہیں بلکہ کوئی حقیقی ہے، کوئی مجازی۔ "اساس البلاغۃ" میں مجاز کی مثال میں لکھا ہے: نزلتم علی قری النمل وھی جراثیمہ یعنی عرب کہتے ہیں کہ تم چیونٹیوں کے دیہات میں اترے، مراد اس سے ان کے اجتماع کی جگہیں ہیں۔ یعنی ان کے سوراخ جہاں مٹی جمع ہوتی ہے"۔

دیکھئے! اگر استعمال ہی سے حقیقی ہو جاتا ہے تو چاہیئے کہ کیڑوں کے سوراخ حقیقی معنی میں داخل ہوں، مگر داخل نہیں تو اسی طرح قریہ کا استعمال شہر میں سمجھ لینا چاہیئے۔ ہم چاہتے ہیں کہ چند نظیروں سے اس مسئلہ کو اچھی طرح واضح کر دیں تاکہ آئندہ کسی کو غلطی نہ لگے۔ پس سنیئے:-

نظیر اوّل دابۃ کا لفظ قرآن مجید میں کئی جگہ جاندار کے معنی میں استعمال ہوا اور بعض جگہ پرندوں کے علاوہ باقی جانداروں میں، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: (۱) ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا (۲) ومامن دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم (۳) واللہ خلق کل دابۃ من ماء۔ (۴) وبث فیھما من کل دابۃ (۵) مامن دابۃ الا ھو اٰخذ بناصیتھا۔ (۶) ومابث فیھما من دابۃ۔

دیکھئے۔ ان آیتوں میں دابہ جاندار کے معنی میں ہے یا پرندوں کے سوا باقی جانداروں کے معنی میں ہے مگر باوجود اس کے علماء کہتے ہیں کہ حقیقی معنی اس کا چوپایہ کا ہے: مختصر معانی مجاز کی بحث صفحہ ۱۸۷ میں ہے:- والدابۃ لذات الاربع والانسان فانھا حقیقۃ عرفیۃ عامۃ فی الاول مجاز فی الثانی یعنی "دابہ کا لفظ عام محاورہ کے رُو سے چوپایہ میں حقیقی ہے اور انسان میں مجاز ہے۔

سبل السلام جلد ۲ صفحہ ۲۵۲ میں حدیث خمس من الدواب یقتلن فی الحل والحرم (یعنی "پانچ دابہ حل اور حرم میں قتل کئے جائیں") پر لکھتے ہیں: وقد اختص فی العرف لفظ الدابۃ بذوات الاربع القوائم یعنی "محاورے میں لفظ دابہ چوپایہ کے ساتھ خاص ہے"۔

نظیر ثانی لفظ ما لفظ مَن سے عام ہے یا اوس کا مقابل ہے یعنی مَن عاقل کے لئے ہے اور ما عاقل

غیر عاقل دونوں کیلئے یا صرف غیر عاقل کیلئے ہے مگر بسا اوقات مَا مَن کے معنی اور مَن مَا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ شرح مائۃ عامل عبد الرسول صفحہ ۱۷ میں ہے ؎

ای و مَن ہر دو بدانی بہر ذی العقل لند خاص
از برائے غیر ذی العقل آمد استعمال ما

یعنی "ای اور مَن دونوں عاقل کے لئے ہیں اور مَا غیر عاقل کے لئے"۔ اس کے حاشیہ میں لکھا ہے:۔ گاہے مَن برائے غیر ذی عقل و مَا برائے ذی عقل مستعمل شود۔ یعنی "مَن کبھی غیر عاقل کے لئے اور مَا عاقل کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے"۔

درآیہ شرح ہدایۃ النحو صفحہ ۱۶۸ میں ہے:۔ من یختص بذی العقول وما بغیرها بطریق الحقیقة وقد تستعمل احدهما مکان الاخری مجازاً۔ یعنی "مَن عاقل کے ساتھ خاص ہے اور مَا غیر عاقل کے ساتھ بطور حقیقت کے۔ اور کبھی ایک دوسرے کی جگہ میں بھی استعمال ہوتے ہیں"۔

نور الانوار صفحہ ۶۳ میں ہے: الاصل فی من ان یکون لذوات من یعقل وقد یستعمل فی غیر من یعقل مجازاً والاصل فی ما ان یکون فی ذوات ما لا یعقل وقد تستعمل فی غیرها (وفی المتن) وما یجیٔ بمعنی من مجازاً انتهی۔ یعنی "اصل مَن میں یہ ہے کہ عاقل کے لئے ہو اور کبھی مجازی طور پر غیر عاقل کے لئے بھی آتا ہے اور اصل مَا میں یہ ہے کہ غیر عاقل کے لئے ہو اور کبھی مجازی طور پر مَن کے معنی میں آتا ہے"۔

ابن عقیل شرح الفیہ جلد اول صفحہ ۶۵ میں ہے:۔ واکثر ما یستعمل ما فی غیر العاقل وقد تستعمل فی العاقل ومنه قوله تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء وقوله سبحان ما سخرکن لنا وسبحان مَا یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ ومن بالعکس فاکثر ما تستعمل فی العاقل وقد تستعمل فی غیره کقوله تعالیٰ وَمِنْهُمْ مَنْ یَّمْشِیْ عَلٰی اربع وقوله ؎ أَسِرْبَ الْقَطَا هَلْ مَنْ یُّعِیْرُ جَنَاحَهٗ (انتهی ملخصاً) یعنی مَا اکثر غیر عاقل میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی عاقل میں بھی ہوتا ہے جیسے آیہ کریمہ فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ (عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں نکاح کر لو) اور قول عرب سبحان ما سخرکن لنا اور سبحان ما یسبح الرعد بحمدہ (پاک ہے وہ ذات جس نے تمہیں ہمارے تابع کیا۔ اور پاک ہے وہ ذات جس کی حمد کے ساتھ رعد فرشتہ تسبیح پڑھتا ہے) اور مَن اس کے الٹ ہے یعنی اکثر عاقل میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی غیر عاقل میں جیسے آیہ کریمہ ومنهم من یمشی علی اربع (یعنی دابہ میں سے بعض چار پاؤں پر چلتے ہیں۔) اور کسی شاعر کا شعر جس کا ترجمہ یہ ہے کہ "اے قطا کے گروہ! کوئی تم سے اپنا بازو مجھے عاریۃً دیگا؟"

ابن عقیل کے حاشیہ خضری صفحہ ۶۵ میں ہے:۔ ظاهره انها للعقلاء وغیرهم کما نقله فی التلویح عن اکثر اللغویین والقول بانها لغیرهم فقط للبعض وتستعمل فی العاقل اذا اختلط بغیره اتفاقاً نحو یسبح للّٰه ما فی السموات وما فی الارض۔ انتهی ملخصاً یعنی "ظاہر یہ ہے کہ مَا عام ہے یعنی عاقل غیر عاقل دونوں کے لئے ہے اور بعض کا قول ہے کہ صرف غیر عاقل کے لئے ہے اور جب عاقل غیر عاقل کے ساتھ مل جائے تو اس وقت بالاتفاق عاقل میں استعمال ہوتا ہے جیسے آیہ کریمہ یسبح للّٰه ما فی السموات وما فی الارض میں ہے (جو کچھ آسمان و زمین میں ہے (سب) اللہ تعالیٰ کے لئے تسبیح پڑھتے ہیں"۔

نظیر ثالث | بلد جس کے معنی شہر کے ہیں کبھی گاؤں میں کبھی شہر اور گاؤں دونوں میں استعمال ہوتا ہے کبھی جنگل میں اور کبھی جدائی میں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ فنقّبوا فی البلاد یعنی "انہوں نے شہر اور گاؤں چھید ڈالے"۔ ایک اور جگہ فرماتا ہے: التی لم یخلق مثلھا فی البلاد یعنی "عاد کی مثل شہروں اور گاؤں میں کوئی پیدا نہیں ہوا"۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: والبلد[1] الطیب یعنی "اچھا جنگل"۔ اسی طرح مشکوٰۃ باب حکم الاسراء میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ثمامہ بن اثال رضہ نے اسلام لاتے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی: واللہ ما کان من بلد ابغض الی من بلدک فاصبح بلدک احب البلاد کلھا الی یعنی "پہلے آپ کی بستی مجھے تمام بستیوں سے بُری معلوم ہوتی تھی اب سب سے اچھی معلوم ہوتی ہے"۔

اساس البلاغۃ صفحہ ۳۴ میں ہے: ومن المجاز ان لم تفعل کذا فھی بلدۃ بینی وبینک یرید القطیعۃ ای اباعدک حتی تفصل بیننا بلدۃ من البلاد یعنی "مجاز سے ہے یہ کہ اگر تو ایسا نہیں کریگا تو میرے تیرے درمیان بلدہ ہے یعنی جُدائی ہے، مراد اس سے قطع تعلق ہے۔ یعنی میں تجھ سے دُور ہو جاؤں گا یہاں تک کہ میرے اور تیرے درمیان شہر کا فاصلہ ہو جائے۔ اسی طرح قریہ بنی نضیر کی بابت جو مدینہ سے دو تین میل کے فاصلہ پر[2] ہے مستلم میں یہ شعر آیا ہے ؎

وقد کانوا ببلدتھم ثقالا ... کما ثقلت بمیطان الصخور

یعنی "وہ اپنے بلدہ میں بھاری تھے جیسے موضع میطان میں پتھر بھاری ہیں یعنی عزت والے تھے"۔ اس شعر میں قریہ بنی نضیر کو بلدہ کہا ہے۔

نظیر رابع | بیضاوی صفحہ ۹۱۰ میں آیۂ کریمہ ومما رزقناھم کی تفسیر میں لکھا ہے: الرزق فی اللغۃ الحظ قال اللہ تعالیٰ وتجعلون رزقکم انکم تکذبون والعرف خصصہ بتخصیص الشئی بالحیوان وتمکینہ من الانتفاع بہ یعنی "رزق لغت میں نصیب کو کہتے ہیں اور عرف میں رزق کہتے ہیں ایک شئی کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا اور اوس کو اس سے نفع اٹھانے پر قدرت دیدینا"۔

تفسیر ابو السعود صفحہ ۵۷ میں ہے الرزق فی اللغۃ العطاء ویطلق علی الحظ المعطی نحو ذبح ورعی للمذبوح والمرعی وقیل ھو بالفتح مصدر وبالکسر اسم وفی العرف ماینتفع بہ الحیوان یعنی "رزق لغت میں دینے کو کہتے ہیں اور کبھی نصیب کو کہتے ہیں جو دیا گیا ہو (یعنی اسم مفعول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے) جیسے ذِبح اور رِعی، مذبوح اور مرعی (اسم مفعول) کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ رے کے فتح کے ساتھ مصدر ہے اور کسرہ کے ساتھ اسم یعنی حاصل مصدر ہے۔ اور عرف میں اوس چیز کو کہتے ہیں جس سے حیوان فائدہ اٹھاتے"۔

نظیر خامس | مولوی ظہیر احسن صاحب تعلیق آثار السنن صفحہ ۸۴ میں لکھتے ہیں: قال البیھقی فی المعرفۃ وحکی اللیث بن سعد ان اھل الاسکندریۃ ومدائن مصر ومدائن سواحلھا کانوا یجمعون الجمعۃ

---

[1] اس آیت پر تفسیر خازن میں لکھا ہے ومفازۃ تسمی بلدۃ لکونھا مسکن الوحش والجن (یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے) جنگل کو بلدہ کہدیتے ہیں کیونکہ جنوں اور وحشی جانوروں کی سکونت کی جگہ ہے"۔ ۱۲

[2] چنانچہ بحوالہ ابن کثیر صفحہ ۶۶ میں گزر چکا ہے۔ ۱۲

علی عہد عمرؓ بن الخطاب وعثمانؓ بن عفان بامرہما وفیہا رجال من الصحابۃ وقال الحافظ ابن حجر فی الفتح وروی البیہقی من طریق الولید بن مسلم سألت اللیث بن سعد فقال کل مدینۃ او قریۃ فیہا جماعۃ امروا بالجمعۃ فان اہل مصر وسواحلہا کانوا یجمعون الجمعۃ علی عہد عمرؓ و عثمانؓ بامرہما وفیہا رجال من الصحابۃ انتہی ملخصاً۔ یعنی بیہقی رحؒ کہتے ہیں کہ لیث بن سعد نے نقل کیا ہے کہ اہل اسکندریہ اور اہلِ مصر کے دیہات اور ان کے گرد نواح کے دیہات حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں ان کے حکم سے جمعہ پڑھتے تھے اور ان میں کئی صحابہ بھی تھے اور فتح الباری میں ہے کہ بیہقی رح نے ولید بن مسلم کے واسطہ سے روایت کیا ہے کہ میں نے لیث بن سعد سے پوچھا تو کہا ہر شہر اور گاؤں میں جس میں جماعت ہو جمعہ کا حکم دینا چاہیئے کیونکہ اہلِ مصر اور گردونواح کے لوگ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں ان کے حکم سے جمعہ پڑھتے تھے لہ

اس عبارت میں مدائن سے دیہات مراد ہیں کیونکہ لیث بن سعد گاؤں میں جمعہ کا ثبوت پیش کر رہے ہیں اگر مدائن سے ان کی مراد شہر ہوتے تو گاؤں میں جمعہ کا حکم دینا ذکر نہ کرتے نیز شہر مراد ہونے کی صورت میں عبارت بے ڈھبی ہو جائے گی کیونکہ عبارت یوں ہو جائے گی "مصر کے شہر اور شہروں کے کناروں کے شہر یا جنگل" اور یہ بالکل بے محاورہ عبارت ہے:

نظیر سادس شرح وقایہ صفحہ ۲۵۵ میں ہے:۔ لا یحنث فی لا یاکل لحماً فاکل سمکاً یعنی "اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہیں ہوگا" یعنی قسم نہیں ٹوٹے گی"

عمدۃ الرعایۃ میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں: لان لحم السمک وان سمی لحماً فی القرآن حیث قال اللہ تعالیٰ تاکلون منہ لحماً طریاً لکنہ لا یعد لحماً فی العرف بل ہو لیس بلحم حقیقۃ لان اللحم منشاؤہ من الدم ولا دم فی السمک لسکونہ فی الماء یعنی" اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اگرچہ مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا گیا ہے مگر محاورے میں اس کو گوشت نہیں کہتے بلکہ حقیقت میں بھی یہ گوشت نہیں کیونکہ گوشت خون سے پیدا ہوتا ہے اور مچھلی میں خون نہیں کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے۔"

نظیر سابع تفسیر خازن صفحہ ۲۹ میں زیر آیت کریمہ ولقد اخذنا آل فرعون بالسنین ونقص من الثمرات لکھا ہے: قال قتادۃ اما السنون فلاہل البوادی واما نقص الثمرات فلاہل الامصار یعنی "خشک سالیاں جنگلیوں کے لئے اور پھلوں کا نقصان شہر والوں اور گاؤں والوں کے لئے" یہاں مصر کے لفظ میں گاؤں بھی داخل ہیں کیونکہ پھل کی چیزیں اکثر شہر والے ہوتے ہیں یا گاؤں والے۔ فافہم

ناظرین ان نظائر میں غور کریں اور ان کے علاوہ اور بھی بہت ہیں جو قرآن و حدیث میں مستعمل ہیں۔ مثلاً بھائی

لہ مولوی ظہیر احسن نے اعتراض کیا ہے کہ لیث تبع تابعی ہیں۔ صحابہ کا یہ زمانہ انہوں نے نہیں پایا پس اُنکی روایت منقطع ہوئی مگر مولوی ظہیر احسن کا یہ اعتراض ہمارے مدعا کو مضر نہیں کیونکہ ہمارا مدعا عبارت سے تعلق رکھتا ہے اور عبارت لیث بن سعدؒ کی ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ مرسل تبع تابعی حنفیہ کے نزدیک حجت ہے ملاحظہ ہو نور الانوار صفحہ ۱۵۶۔ نیز لیث بن سعد رحؒ اگر صحابہ رضؓ کو نہیں ملے تو اہلِ مصر وغیرہ کو تو ملے ہیں جن میں صحابہ رضؓ کے ملنے والے بکثرت تھے تو روایت منقطع کیسے ہوئی؟ فتامل فیہ ۱۲۔

استعمال اسلامی بھائی میں اور بیٹے کا استعمال نواسے میں یا اپنے سے چھوٹے میں بچے کا استعمال اپنے سے بڑے میں یا باپ کے چچازاد بھائی میں وغیرہ وغیرہ۔ پس اسی طرح قریہ کا استعمال شہر کے معنی میں خیال کر لینا چاہیئے؛

مولوی محمود حسن صاحب نے بڑی غلطی کی ہے کہ قرآن و حدیث میں کہیں قریہ کا استعمال شہر کے معنی میں یا بستی کے معنی میں دیکھکر یہ سمجھ گئے کہ اس کے حقیقی معنے بستی ہی کے ہیں۔ پھر یہ بھی خیال نہیں کیا کہ قریہ کا استعمال شہر یا بستی کے معنی میں کیسے محل پر آیا ہے مثلاً تغلیباً آیا ہے یا مشاکلۃً یا کسی اور وجہ سے مثلاً سورج اور چاند کو عرب کہتے ہیں قمرین یعنی دو چاند۔ چاند کو سورج پر غلبہ دیکر دونوں کا نام قمر رکھدیا۔ اسکو تغلیب کہتے ہیں اسی طرح عرب ماں باپ کو والدین یا ابوین کہدیتے ہیں یعنی دو باپ، جیسے قرآن مجید میں ہے ورفع ابویہ علے العرش۔ یہاں باپ کو ماں پر غلبہ دیکر دونوں کا نام باپ رکھدیا؛ اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ کو عمرین کہدیتے ہیں؛ نحو کی کتابوں میں تثنیہ کی بحث میں ایسی مثالیں بہت ملتی ہیں۔ اسی طرح قرآن میں بہت جگہ باپ کو اور دادے پردادے کو ملاکر آباء کہا گیا ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے: قالوا حسبنا ما وجدنا علیہ اٰباءنا۔ یعنی "جس دین پر ہم نے اپنے باپ دادوں کو پایا کافی ہے"

اسی طرح مشاکلت کے طور پر کرتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وجزاء سیئة سیئة مثلھا یعنی "بدی کا بدلہ بدی ہے برابر اس کے" یہاں بدلہ کو بدی کہا گیا حالانکہ حقیقۃً وہ بدی نہیں کیونکہ شریعت نے بدلہ کی اجازت دی ہے مگر چونکہ بدی کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے تو دونوں کی شکل ایک کردی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:- فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ یعنی "جتنی زیادتی تم پر کی ہے اُتنی زیادتی تم اُس پر کرو اگر تم بدلہ لو تو جتنی تکلیف تمہیں پہنچائی گئی ہے اتنا بدلہ لو"۔ قرآن و حدیث میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے؛

مختصر المعانی صفحہ ۴۵۲ میں مشاکلت کی مثال میں یہ شعر لکھا ہے ؎

قَالُوا اقْتَرِحْ لَنَا شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهٗ   فَقُلْتُ اطْبُخُوا لِي جُبَّةً وَّقَمِيصًا

یعنی "اُنہوں نے کہا کہ اپنی طبیعت کے موافق کوئی چیز بتلا ہم بہت عمدہ پکا دیں گے، میں نے کہا مجھے چوغہ اور کرتا پکا دو"

یہاں شاعر نے چوغہ اور کُرتے پر سینے کی جگہ پکانے کا اطلاق کیا ہے اسکو چونکہ کھانے کی حاجت نہ تھی اور اس کے عوض کُرتے اور چوغے کی حاجت تھی تو جو لفظ اُنہوں نے کھانے میں استعمال کیا تھا اسکو چوغہ اور کُرتہ کی طرف پھیر کر کھانے کا ہم شکل کردیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جتنی کھانے کی حاجت ہوتی ہے اُتنی ہی مجھے چوغے و کُرتے کی حاجت ہے۔ نیز اس سے کلام میں ایک انوکھا پن پیدا ہو گیا جو متکلم کی جودت طبع پر دال ہے جس کی وجہ سے دل میں ایک طرح کی عجب کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جو ذوق سماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ اُسے زبان بیان نہیں کر سکتی۔

قرآن و حدیث میں جہاں کہیں بھی قریہ کا لفظ بستی یا شہر کے معنی میں استعمال ہوا ہے اکثر تغلیباً یا مشاکلۃً ہی استعمال ہوا ہے، کوئی شاذ و نادر ایسی جگہ ہوگی جہاں ان دونوں میں سے کوئی بھی نہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے علیٰ رجل من القریتین عظیم اس میں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہے مکہ کا شہر ہونا تو ثابت

معلوم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا اقسم بھذا البلد (یعنی میں اس شہر (مکہ) کی قسم کھاتا ہوں) لیکن طائف کا اُس وقت شہر ہونا معلوم نہیں تو ہو سکتا ہے کہ تغلیباً قریتین کہدیا ہو۔ؔ

اسی طرح حدیث میں ہے:- امرت بقریۃ تاکل القری یعنی میں ایک قریہ کا (یعنی اس کی طرف ہجرت کا) حکم دیا گیا ہوں جو اور قریوں کو کھا جائیگی (یعنی اُن پر غالب آجائیگی)! اس سے مراد مدینہ ہے تو اوّل تو ہجرت سے پہلے مدینہ شہر نہیں تھا چنانچہ ہم حصّہ ۲ کے آٹھویں تعارض صفحہ ۹۸ میں ابن حزم رہ سے نقل کر چکے ہیں، دوم اس میں مشاکلت کی صورت بن سکتی ہے کیونکہ دیگر قریوں کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے اور دیگر قریوں میں اگرچہ شہر بھی داخل ہیں مگر ان میں تغلیباً قریہ کا لفظ استعمال ہوا ہے اور غالباً اسی وجہ سے صاحب نہایہ اور صاحب مجمع البحار نے اس حدیث کو قریہ بمعنی شہر کی مثال میں پیش کیا ہے ورنہ مدینہ تو ہجرت سے پہلے شہر نہ تھا بلکہ قریہ تھا تو مدینہ میں ہجرت سے پہلے قریہ کا لفظ استعمال ہونا قریہ بمعنی شہر کی مثال نہیں بن سکتا۔ یا صاحب مجمع البحار کو اس بات کا علم نہیں ہوگا کہ مدینہ ہجرت سے پہلے قریہ تھا، مدینہ کے بعد کی حالت سے یہ خیال کیا کہ پہلے ہی سے شہر تھا اس لئے یہ حدیث قریہ بمعنی شہر کی مثال میں پیش کی!

اسی طرح آخر قریۃ من قری الاسلام خرابا المدینۃ میں مشاکلت کی صورت ہے اور اگر یہ حدیث بھی ہجرت سے پہلے کی ہو تو مدینہ میں قریہ کا استعمال گاؤں کے معنی میں ہے!

غرض قرآن و حدیث میں امثلہ مذکورہ میں اکثر تغلیب و مشاکلت کی صورت ہے اور تغلیب اور مشاکلت مجاز کی قسم ہے، تو پھر مولوی محمود حسن کا ان آیتوں اور حدیثوں سے استدلال کرنا فضول ہے۔ اور شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین کے ترجمہ کا حوالہ دینا بھی فضول ہے کیونکہ ہماری بحث قریہ کے حقیقی معنی میں ہے کہ محاورے اور عرف میں قریہ کسے کہتے ہیں۔ مجازی طور پر قریہ کا استعمال بستی یا شہر میں ہو اس سے ہمیں بھی انکار نہیں۔ خلاصہ یہ کہ مولوی محمود حسن نے

ےلہ اور اگر طائف کا اوس وقت شہر ہونا بھی کسی دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس صورت میں محض لغوی معنی کے لحاظ سے مکہ اور طائف پر قریہ کا اطلاق ہوگا اس میں تغلیب یا مشاکلت نہیں ہوگی جیسے آیۃ کریمہ وتجعلون رزقکم میں رزق بمعنی نصیب محض لغوی معنی کے لحاظ سے استعمال ہوا ہے۔ اس میں مشاکلت یا تغلیب نہیں۔ اسی طرح آیۃ کریمہ اعجب الکفار نباتہ میں بعض مفسرین نے کسانوں کا معنی کیا ہے۔ یہ بھی محض لغوی معنی کے لحاظ سے ورنہ عرف میں حقیقی معنے کفار کا ہے۔ " مخالف اسلام"۔ فافہم ۱۲

ےلہ اگر کوئی کہے، ایسے تو جواثی کی نسبت قریۃ من قری البحرین بھی مشاکلت پر محمول ہو سکتا ہے کیونکہ قری البحرین کے مقابلہ میں واقع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قری البحرین میں اگر شہر داخل ہوتے تو مشاکلت کی صورت بن سکتی تھی مگر شہروں کے داخل ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ ایسا محاورہ دیہات سے خاص ہے کیونکہ بحرین شہر ہے اور شہروں کی طرف دیہات کی نسبت کا محاورہ ہے اشہروں کی طرف شہروں کی نسبت کا محاورہ نہیں خواہ بڑے چھوٹے ہی ہوں یعنی شہر کے شہر کوئی نہیں ہوتا خصوصاً ایسا محاورہ اگر کسی کو مل جائے تو ہمیں اطلاع دے ہم اس بات سے رجوع کر کے صرف اس بات کا سوال کرینگے کہ قری البحرین میں شہروں کے داخل ہونے پر کیا دلیل ہے؟ بعد اگر کوئی یہ سوال بھی ہمارا پورا کردیگا تو ہم مشاکلت مان لیں گے مگر ان باتوں کا ثبوت مشکل ہے حتی یلج الجمل فی سم الخیاط۔ بلکہ پھر بھی مشاکلت مشکل ہے کیونکہ یہاں قریوں کا ذکر ایک طرح سے بحرین کے مقابلہ میں ہے اور بحرین شہر ہے تو اوس کے مقابلہ میں قریوں سے مراد دیہات ہونے چاہئیں چنانچہ اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ ۱۲

دو طرح سے غلطی کی ہے ایک تو قریہ کا استعمال شہر یا بستی میں دیکھکر یہ سمجھ لیا کہ اس کا حقیقی معنی بستی ہے دوم اس بات کا خیال نہیں کیا کہ اکثر جگہ استعمال تغلیباً یا مشاکلۃً ہے۔

اب کفایۃ المتحفظ کی عبارت کا جواب سنئے جس سے مولوی محمود حسن نے استدلال کیا ہے۔ ہم آسانی کے لئے اس عبارت کو پھر نقل کئے دیتے ہیں۔ مولوی محمود حسن فرماتے ہیں "تاج العروس شرح قاموس وغیرہ میں ہے: وفی کفایۃ المتحفظ القریۃ کل مکان اتصلت بہ الابنیۃ واتخذ قرارا وتقع علی المدن وغیرھا (یعنی کفایۃ المتحفظ میں ہے کہ قریہ اس جگہ کو کہتے ہیں جسکی عمارتیں ملی ہوئی ہوں اور اسکو رہائش کی جگہ قرار دیا جائے اور شہروں اور غیر شہروں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے)

جواب سے پہلے ایک تمہید سُن لیں۔ قریہ کے لغوی معنے اجتماع اور اکٹھا کے ہیں جیسے بلد کے لغوی معنی قیام کے ہیں اور مدینہ کے لغوی معنی قیام اور اجتماع کے ہیں اور خمر کے لغوی معنی ڈھکنے کے ہیں اسی واسطے عورت کی اوڑھنی اور پگڑی کو خمار کہتے ہیں اور مُصلّی کو خُمرہ کہتے ہیں۔ اسی طرح نکاح کے لغوی معنی ملانے اور وطی کے ہیں۔ پھر یہ الفاظ عُرف اور محاورے میں خاص خاص معنوں میں استعمال ہونے لگے مثلاً بلد اور مدینہ شہر کے معنی میں اور خمر نشہ والی شئے میں اور نکاح عقد کے معنی میں اور قریہ گاؤں میں۔ اب عُرف کے رُو سے حقیقی معنی ان کے یہی ہیں اگرچہ لغوی معنی عام ہیں اور کبھی لغوی اور عرفی معنی ایک ہی ہوتے ہیں۔ جیسے سَما اور ارض کے لغوی اور عُرفی معنے مگر بعض الفاظ کبھی کبھی لغوی معنے کے لحاظ سے یا کسی اور مناسبت (جیسے تغلیب اور مشاکلت وغیرہ) سے عام بھی استعمال ہوتے ہیں اور کبھی اپنے بالمقابل وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں جیسے دابہ کے لغوی معنی چلنے والے کے ہیں اور عُرف میں چوپایہ کے ہیں مگر کبھی عام بھی استعمال ہوتا ہے اور کبھی پرندے کے سوا باقی میں اسی طرح سَما اور ارض اپنے مقابل میں یعنی ایکدوسرے میں استعمال ہوتے ہیں۔ اسی طرح بلد اور مدینہ بستی کے معنی میں یا گاؤں کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں چنانچہ ان سب کی مثالیں صفحہ ؟ تا ؟ میں گذر چکی ہیں۔

یہاں تک تمہید ختم ہوئی اب جواب سنیئے:۔ لُغت کی کتابوں میں اگرچہ لُغوی اور عُرفی حقیقی اور مجازی سب معانی بیان ہوتے ہیں مگر بیان کی طرزیں مختلف ہیں، کوئی لُغوی معنے پر کفایت کرتا ہے جیسے مختار صحاح میں دابہ کے صرف لُغوی معنے بیان کئے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں کل ماش علی الارض دابۃ یعنی "ہر چلنے والی شئے کو دابہ کہتے ہیں اور کوئی صرف عُرفی معنے بتلاتا ہے جیسے صراح میں قریہ کے معنی گاؤں کے لکھے ہیں۔ اور کوئی دونوں بیان کرجاتا ہے مگر حقیقی مجازی کا فرق نہیں بتلاتا جیسے صراح میں دابہ کے دونوں معنی لکھے ہیں مگر فرق نہیں بتلایا۔ اسی طرح منتہی الارب مختصر نہایہ میں قریہ کے معنی میں لکھا ہے الضیعۃ والمدینۃ یعنی "قریہ گاؤں اور شہر کو کہتے ہیں اور کوئی حقیقی اور مجازی کے فرق کی طرف بھی اشارہ کرجاتا ہے، جیسے قاموس میں دابہ کے وہی معنی لکھکر جو مختار صحاح میں لکھے ہیں فرماتے ہیں وغلب علی ما یرکب یعنی "سواری کی شئے میں دابہ کا استعمال غالب ہے" غالب کے لفظ سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عُرف میں حقیقی معنے یہی ہیں۔ اسی طرح نہایہ اور مجمع البحار میں قریہ کے معنی گاؤں کے بتلاکر کہا ہے کہ کبھی شہر پر بھی اطلاق ہوتا ہے" کبھی" کے لفظ سے اشارہ کرتے ہیں کہ یہ معنی مجازی ہیں؛ اور کوئی لُغوی معنے بیان کرکے محل استعمال بتلا دیتا ہے اور یہ نہیں بتلاتا کہ محل استعمال میں حقیقی کونسا ہے اور مجازی کونسا جیسے مفردات الراغب فی غریب القرآن میں قریہ کے معنی میں کہا ہے: اسم للموضع الذی یجتمع فیہ الناس وللناس جمیعا ویستعمل فی کل واحد منھما یعنی "قریہ دُو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، لوگ اور وہ جگہ جس میں لوگ جمع ہوں اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔"

دیکھئے، اس عبارت میں یہ نہیں بتلایا کہ حقیقی کونسا ہے اور مجازی کونسا ہے۔ حالانکہ قطعاً معلوم ہے کہ قریۃ صرف لوگ مراد لینے مجازی معنی ہیں غرض ہر اہلِ لُغت کی اپنی اپنی طرز ہے کوئی، کوئی طرز اختیار کرلیتا ہے کوئی، کوئی! کفایۃ المتحفظ میں اخیری طرز کو اختیار کیا ہے۔ مولوی محمود حسن نے اور کتابیں لُغت کی نہیں دیکھیں اگر دیکھتے اور سب کو ملا کر مطلب نکالتے تو اُن کو فوراً معلوم ہو جاتا کہ قریہ کے حقیقی معنے عرف میں گاؤں ہی کے ہیں اگرچہ لُغت کے رُو سے شہر پر اور لوگوں پر اور چیونٹیوں کے سُوراخوں پر بھی بولا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قریہ کے معنی میں تحقیق اور انصاف یہی ہے کہ اس کے حقیقی معنے گاؤں کے ہیں۔ کیونکہ شہر یا بستی کے معنی میں اگرچہ استعمال ہوتا ہے مگر اتنا نہیں کہ حقیقت ہو جائے اور مجاز سے نکل جائے! دیکھئے، دابہ کا لفظ قرآن مجید میں چھ سات جگہ میں جاندار کے معنی میں آیا ہے۔ اور چوپایہ کے معنی میں شاید ایک جگہ بھی نہ ہو مگر پھر بھی عُرف کے رُو سے حقیقی معنی اس کا چوپایہ ہی بتلاتے ہیں۔ اسی طرح اب، ابن وغیرہ مجازی معنے میں بہت استعمال ہوتے ہیں مگر حقیقی معنے ان کا وہی ہے جو ہے۔ بس اسی طرح قریہ کے لفظ کو سمجھ لینا چاہیئے بلکہ قریہ کا لفظ جہاں کہیں بستی یا شہر کے معنی میں استعمال ہوا ہے وہاں اکثر بطور تغلیب یا مشاکلت ہی کے استعمال ہوا ہے اور یہ دونوں مجاز کی قسموں سے ہیں تو اب اس کو حقیقی معنے کیونکر کہہ سکتے ہیں؟

اس کے علاوہ کفایۃ المتحفظ ایک چھوٹا سا (صرف ۵۲ صفحے کا) رسالہ ہے جو بالکل مختصر ہے اور اختصار کے موقعہ پر حقیقی مجازی کا فرق بتلانا ذرا مشکل ہے۔ کیوں کہ اختصار والے کا مقصود ہوتا ہے کہ اختصار بھی ہو اور معانی بھی کچھ زیادہ بیان ہو جائیں!

دیکھئے، مفرداتِ غریب القرآن میں قریہ کے معنی میں لکھا ہے اسم للموضع الذی یجتمع فیہ الناس و للناس جمیعًا و یستعمل فی کل واحد منھما یعنی "قریہ لوگوں کو بھی کہتے ہیں اور اس جگہ کو بھی کہتے ہیں جہاں لوگ جمع ہوں اور دونوں کے مجموعہ کو بھی کہتے ہیں۔" چنانچہ مثالیں ضمناً میں گذر چکی ہیں، ان میں حقیقی مجازی کا فرق نہیں بتلایا اسی طرح نہایہ والے نے قریہ کا معنی گاؤں بتلا کر یہ کہا ہے: وقد تطلق علی المدن یعنی کبھی شہروں پر اطلاق ہوتا ہے" گویا اس میں حقیقی مجازی معنے کے فرق کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر دُرِّ نثیر میں جو نہایہ کا اختصار ہے اس میں لکھا ہے:۔ القریۃ الضیعۃ والمدینۃ یعنی "قریہ گاؤں اور شہر ہے۔" دیکھئے، اس میں اختصار کی وجہ سے حقیقی مجازی میں فرق ترک کر دیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ کفایۃ المتحفظ کی عبارت میں ابنیہ سے مراد ابنیہ ضیاع ہوں یعنی معمولی عمارتیں۔ کیونکہ اس عبارت کے بعد اُنہوں نے مدرہ کے معنی لکھے ہیں القریۃ والمدینۃ یعنی مدرہ شہر کو بھی کہتے ہیں اور گاؤں کو بھی۔ دیکھئے، یہاں اُنہوں نے قریہ کو مدینہ یعنی شہر کے مقابل استعمال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قریہ کے معنی میں ضیاع کی قید معتبر ہے اور شہروں پر اطلاق مجازی ہے نیز اس صورت میں ایک فائدہ یہ بھی ہو گا کہ صاحبِ نہایہ و صاحب مجمع البحار اور صاحبِ صراح سے صاحب کفایۃ المتحفظ کا کلام موافق ہو جائے گا۔ اب بتلائیے اختلاف اچھا ہے یا اتفاق؟

ناظرین خیال فرمائیں کہ مولوی محمود حسن اندھا دُھند بلا تحقیق کیسے کفایۃ المتحفظ کی عبارت پر جمے بیٹھے ہیں۔ ایسے لوگوں کو چاہیئے کہ قریہ کا معنی بستی نہ کریں بلکہ اجتماع کا کریں تاکہ اس کے اندر لوگ بھی آجائیں کیونکہ مفرداتِ غریب القرآن میں لوگوں کو بھی اس میں داخل کیا ہے بلکہ اگر استعمال کو دیکھیں تو اس کے اندر کیڑوں کے گھر بھی داخل ہیں!

مولوی محمود حسن صاحب! اگر آپ بلا تحقیق ایک ہی قول پر جمنا چاہتے ہیں تو ہم آپ کو ایسا قول بتلاتے ہیں جس سے آپ میں اور ہم میں ایک طرح سے اتفاق پیدا ہو سکتا ہے۔ آپ دُور کیوں جاتے ہیں، قاموس ہی اٹھا کر دیکھئے اس میں لکھا ہے القریۃ ویکسر المصر الجامع یعنی قریہ مصر جامع کو کہتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ قاموس کی عبارت میں مصر جامع سے مراد بستی ہے جیسے آپ فرماتے ہیں۔ یا گاؤں ہے جیسے ہم کہتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں حضرت علی رضہ کے قول لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع سے گاؤں میں جمعہ پڑھنا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی مصر جامع ہی کا لفظ ہے لیجئے کیسے جلدی فیصلہ ہو گیا ہمیں جواثی کے قصہ کی ضرورت ہی نہ رہی۔ اور اگر آپ فرمائیں کہ قاموس کی عبارت میں مصر جامع سے مراد شہر ہے اور یہ قاموس والے کی غلطی ہے، صحیح معنی قریہ کے بستی کے ہیں تو پھر آپ بلا تحقیق کفایۃ المتحفظ والے کی عبارت پر کیوں جمے بیٹھے ہیں؟ وہ بھی آخر بشر ہیں غلطی سے خالی نہیں۔ ذرا تحقیق کے میدان میں آکر اور انصاف کا ہاتھ بڑھا کر سمندر کی تہ سے موتی نکال لیجئے اور صاحب کفایۃ المتحفظ کی تقلید میں نہ پھنسئے۔

اور اگر آپ ضرور بلا تحقیق کفایۃ المتحفظ والے ہی کا دامن پکڑ کر پار اترنا چاہتے ہیں تو اُن کا دامن ہی مضبوط تھامئے ایسا نہ ہو کہ دامن چھوٹ جائے اور ڈوب جائیں۔ ہم اُن کی پوری عبارت نقل کرتے ہیں اور اس کی تائید میں بیضاوی کی عبارت بھی نقل کرتے ہیں آپ اس پر عمل کر کے حنفی مذہب کو اس مسئلہ میں صلوٰت کہئے۔ کفایۃ المتحفظ کے صفحہ ۴۴ میں ہے القریۃ کل مکان اتصلت فیہ الابنیۃ واتخذ قرارا وجمعہا قری ویقع ذلک علی المدن وغیرہا والامصار المدن الکبار واحدہا مصر والمدرۃ القریۃ والمدینۃ یعنی قریہ اُس موضع کو کہتے ہیں جس میں عمارتیں ملی ہوئی ہوں اور رہنے کی جگہ قرار دیگئی ہو اور اس کا اطلاق شہروں اور غیر شہروں پر ہوتا ہے اور امصار بڑے شہروں کو کہتے ہیں، مفرد اس کا مصر ہے اور مدرہ شہر اور گاؤں کو کہتے ہیں"

اس عبارت میں ہے کہ مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں اور بیضاوی صفحہ ۰ ۷ میں آیہ کریمہ اِهْبِطُوا مِصْرًا کی تفسیر میں لکھا ہے والمصر البلد العظیم یعنی مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں۔ اور حضرت علی رضہ کے قول لا جمعۃ ولا تشریق میں مصر کے ساتھ جامع کی قید بھی لگی ہوئی ہے۔ تو یہ اور بڑا ہو گیا تو اب آپ کو سب شہروں میں جمعہ نہیں چاہیئے بلکہ بہت بڑے بڑے شہروں میں جمعہ پڑھنا چاہیئے جیسے مکہ اور مدینہ وغیرہ۔

اب دیکھئے صاحب کفایۃ المتحفظ کی تقلید میں آپ کو دو نقصان پہنچے۔ ایک ابو عبیدہ بکری وغیرہ سے جو آپ لوگوں نے جواثی کی نسبت مدینہ کا لفظ نقل کیا تھا وہ بیکار گیا کیونکہ اس سے بڑا شہر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوم کئی شہروں میں جمعہ چھوٹ گیا۔ اب آپ کی مرضی خواہ کفایۃ المتحفظ والے کا دامن پکڑ کر اہلحدیث اور حنفیہ بلکہ باقی مذاہب سے بھی الگ ہو جائیں اور خواہ ہماری تحقیق کو قبول کر کے اہلحدیث میں آملیں ؎

من نہ گویم ایں مکن آں کن   مصلحت بیں و کار آساں کن

تعجب:۔ تمہید گذشتہ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ قریہ کے عُرفی معنی میں جھگڑا ہے یعنی عرف میں حقیقی معنے گاؤں ہے یا بستی یا شہر۔ لغوی معنی (یعنی اجتماع) اس میں کوئی جھگڑا نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ حقیقی عُرفی معنی کو لُغت کے رُو سے مجاز متعارف کہتے ہیں۔ جیسے بلد کا لُغوی معنی قیام کا ہے اور مدینہ کا لغوی معنی قیام اور اجتماع کا ہے مگر اب عُرف میں ان کا معنی شہر کا ہو گیا ہے اسی طرح لفظ دابہ اور لفظ خمر وغیرہ کو سمجھ لینا چاہیئے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے لفظ صلوٰۃ کا حقیقی معنی شریعت میں نماز ہے مگر لُغت کے رُو سے یہ مجاز ہے۔ کیونکہ لُغوی معنی اس کے دُعا کے ہیں اور اسی لُغوی معنی کے لحاظ سے قرآن و حدیث میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے

ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی (۲) ان صلوٰتک سکن لھم (۳) اولٰئک علیھم صلوات من ربھم ورحمۃ (۴) ھو الذی یصلی علیکم؛

اور حدیثوں میں تو کثرت کے ساتھ دعاء کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے مگر یہ استعمال اہلِ شرع کے نزدیک مجازی ہے اور اہلِ لغت کے نزدیک شرعی استعمال (یعنی نماز کے معنے میں استعمال) مجازی ہے۔ ہمارے محاورہ میں اس کی مثال ایسی ہے جیسے بدمعاش۔ اس کے لغوی معنی ہیں بُری گذران والا جس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گذارہ تنگ ہے مگر عُرف میں اس کے حقیقی معنے شریر کے ہیں۔ اگرچہ لغت میں مجازی ہیں اور عرف میں لغوی معنے (یعنی بُری گذران والا) مجازی ہے اگرچہ لغت میں یہ حقیقی ہے۔ ٹھیک اسی طرح لغت میں قریہ اور بلد اور مدینہ وغیرہ کا عُرفی معنی مجازی ہے اور عُرف میں وہ حقیقی ہے اور عُرف میں لغوی معنی مجازی ہے؛

جب ناظرین یہ تحقیق معلوم کر چکے تو اب مولوی محمود حسن صاحب کی ایک عجیب بات سُنئے:۔ احسن القریٰ کے صفحہ ۹۴ میں لکھتے ہیں:۔ "قریہ کے معنے اصل میں بستی اور آبادی کے ہیں شہر ہو یا گاؤں چھوٹی بستی یعنی گاؤں کے ساتھ اسکو مخصوص سمجھنا اور قریہ کے حقیقی معنی گاؤں کے لینے بالکل لغت کے خلاف ہے" انتہیٰ

اس کے بعد کفایۃ المتحفظ کی عبارت نقل کر کے اور حدیث سے قریہ بمعنی بستی کی دو مثالیں ذکر کر کے (جو صفحہ ۶۶ میں گذر چکی ہیں) فرماتے ہیں:۔ "علیٰ ہذا القیاس عرب عرباء کے کلاموں میں اس کے شواہد بکثرت پائے جاتے ہیں جن کے دیکھنے سے بالبداہت معلوم ہوتا ہے کہ قریہ کے معنی مطلق بستی کے اگر مجازی بھی ہیں تو مجاز متعارف و مجاز شائع ہیں" انتہیٰ

مولوی محمود حسن اس عبارت سے گویا اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ قریہ کے معنے مطلق بستی کے اول تو حقیقی ہیں۔ اور اگر مجازی ہوں، تو مجاز متعارف ہیں۔ اب ان سے کوئی پوچھے کہ حقیقی معنی سے آپ کی کیا مراد ہے؟ حقیقت لغوی یا حقیقت عُرفی؟ اگر حقیقت لغوی مراد ہے تو ہمارے ابھی تک اسی بات کو نہیں سمجھے کہ جھگڑا اسی میں ہے۔ اور اگر حقیقت عرفی مراد ہے تو وہی مجازِ متعارف ہے تو پھر حقیقت کو اور مجازِ متعارف کو دو قرار دینا کیا معنی؟ یعنی یوں کہنا کہ "قریہ کے معنے مطلق بستی کے اول تو حقیقی ہیں۔ اگر مجازی بھی ہیں، تو مجاز متعارف ہیں" اس سے سمجھا جاتا ہے کہ حقیقت عُرفی اور مجازِ متعارف دو ہیں۔ حالانکہ مجازِ متعارف کو بچے بھی جانتے ہیں۔ کہ وہی حقیقتِ عُرفی ہے۔ خدا جانے مولوی محمود حسن صاحب نے کس مدرسہ میں تعلیم پائی ہے کہ ذرا ذرا سی باتوں میں لغزش کھاتے ہیں۔ پھر طرہ یہ کہ اس لیاقت پر خم ٹھوک کر بڑے بڑوں کے سامنے آکھڑے ہوتے ہیں۔ سچ ہے ؂

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا — لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

تنبیہ:۔ صفحہ ۶۸ میں گذر چکا ہے کہ مولوی محمود حسن قریہ کا حقیقی معنے گاؤں ہونا متاخرین کے نزدیک تسلیم کرتے ہیں۔ ان کو جو کچھ تردد ہے متقدمین کے نزدیک ہے۔ لیجئے ہم متاخرین ہی کے کلام سے جواثیٰ کا قریہ ہونا ثابت کئے دیتے ہیں۔ اب تو آپ کو تسلیم میں کوئی عذر نہ ہوگا۔ جواثیٰ کی حدیث کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابن عباسؓ سے روایت کرنیوالے ابی جمرہ ہیں اور ابی جمرہ سے روایت کرنیوالے ابراہیم بن طہمان ہیں۔ اب ابراہیم بن طہمان سے نیچے تین طریق ہوگئے ہیں۔ ایک وکیع کا ہے جو ابوداؤد میں ہے اور ایک ابو عامر عاقدی کا ہے جو بخاری میں ہے۔ اور ایک محمد بن ابی حفصہ کا ہے جو اسماعیلی نے نقل کیا ہے۔ جواثیٰ کی نسبت قریہ کا لفظ وکیع اور محمد بن ابی حفصہ کے طریق میں ہے ابو عامر کے طریق میں نہیں۔ فتح الباری جزء ۳ صفحہ ۴۸۶ میں ہے۔ فی روایۃ وکیع قریۃ من قری البحرین وفی اخری عنہ من قری عبد القیس وکذا للاسماعیلی من روایۃ محمد بن ابی حفصۃ عن ابن طھمان یعنی

وکیع کی روایت میں ہے کہ "ایک گاؤں ہے گاؤں سے" اور ایک اور روایتِ وکیع میں ہے کہ "ایک گاؤں ہے گاؤں عبد القیس سے" اور اسی طرح اسماعیلی نے محمد بن ابی حفصہ سے روایت کیا ہے"

عینی جلد ثالث صفحہ ۲۶۲ میں ہے وھی قریۃ من قری البحرین ھکذا وقع فی روایۃ وکیع کما ذکرناہ عن ابی داؤد وفی روایۃ عثمان شیخ ابی داؤد قریۃ من قری عبد القیس وکذا وقع فی روایۃ الاسماعیلی من روایۃ محمد بن ابی حفصۃ عن ابن طھمان۔ یعنی "جواثی ایک گاؤں ہے گاؤں بحرین سے اسیطرح وکیع کی روایت میں واقع ہے جیسے ابوداؤد سے ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور عثمان کی روایت میں جو ابوداؤد کا استاد ہے (وہ وکیع کا شاگرد ہے) یوں ہے کہ "ایک گاؤں ہے گاؤں عبد القیس سے" اور اسی طرح اسماعیلی نے محمد بن ابی حفصہ سے روایت کیا ہے"

ان دونوں صاحبوں کے کلام کا خلاصہ مع تشریح یہ ہے کہ وکیع کے دو شاگرد ہیں جو ابوداؤد کے استاد ہیں۔ ایک عثمان بن ابی شیبہ اور ایک محمد بن عبداللہ۔ عثمان کی روایت میں ہے "ایک گاؤں ہے بحرین سے" اور محمد کی روایت میں ہے "ایک گاؤں ہے گاؤں عبد القیس سے" اور اسماعیلی نے بھی محمد کی طرح محمد بن ابی حفصہ سے روایت کیا ہے جو وکیع کی طرح ابراہیم بن طہمان کا شاگرد ہے۔

بخاری نے چونکہ ابو عامر عقدی سے یہ (ابن عباس کی) حدیث روایت کی ہے اور ابو عامر کے پاس وہ لفظ ابراہیم بن طہمان نے ذکر نہیں کئے جو وکیع اور محمد بن ابی حفصہ کے پاس ذکر کئے ہیں اس لئے بخاری میں جواثی کی بابت قریہ کا لفظ وارد نہیں ہوا۔ بخاری نے یہ حدیث دو جگہ ذکر کی ہے ایک کتاب الجمعہ میں اور ایک کتاب المغازی باب وفد عبد القیس میں۔ دونوں جگہ ابو عامر عقدی سے روایت کی ہے۔ سند میں صرف ایک راوی کا فرق ہے۔ کتاب الجمعہ میں ابو عامر عقدی سے بواسطہ محمد بن مثنی کے روایت کی ہے اور کتاب المغازی میں ابو عامر عقدی سے بواسطہ عبداللہ بن محمد کے روایت کی ہے۔ اب بخاری کے بعض نسخوں میں کتاب المغازی میں اس حدیث کے آخر میں جواثی کی نسبت یہ لفظ وارد ہوا ہے یعنی قریۃ من البحرین چنانچہ علامہ عینیؒ نے اپنی شرح میں اسی نسخہ کو لیا ہے:۔ قریہ کا لفظ چونکہ ابو عامر کی روایت میں نہیں اس لئے ابو عامر نے اپنی طرف سے یہ تفسیر کر دی۔ جن راویوں کی طبیعت میں احتیاط ہوتا ہے وہ اکثر ایسا کرتے ہیں۔ کہ حدیث کے یا سند کے الفاظ جیسے استاد سے سنے ہوتے ہیں اسیطرح نقل کرتے ہیں اور کسی جگہ تشریح کی ضرورت ہوتی ہے تو یعنی وغیرہ کے ساتھ تشریح کر دیتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ تفسیر عبداللہ بن محمد کی ہو جو ابو عامر کا شاگرد ہے۔ بہر صورت متاخرین سے جواثی کی نسبت قریہ کا لفظ ثابت ہو گیا کیونکہ ابو عامر اور عبداللہ دونوں نے تیسری صدی میں وفات پائی ہے! (تقریب)

اور سنئے:۔ مولوی محمود حسن احسن القریٰ کے صفحہ ۹۷ میں بحوالہ نووی شرح مسلم صفحہ ۲۸ لکھتے ہیں:۔ "فلم یکن یسجد

---

[1] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۳۰ میں لکھتے ہیں کہ "عینی کے لفظ سے ثابت ہوتا ہے کہ قریۃ من البحرین ابن عباس کا قول نہیں بلکہ کسی راوی کا ہے۔ پس یہ دعوے کہ یہ ابن عباس رضؓ کا قول ہے باطل ہو گیا" مولوی ظہیر احسن بیچارے اصل تحقیق کو نہیں پہنچے۔ ابو عامر کی روایت میں چونکہ یہ لفظ نہیں اس لئے ان کو یعنی کی ضرورت پڑی۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی اور طریق سے بھی ابن عباسؓ کی یہ روایت نہ آئی ہو۔ وکیع اور محمد بن ابی حفصہ کے طریق سے آئی ہے چنانچہ ہم بحوالہ فتح الباری اور عینی تفصیل کر چکے ہیں۔ تو گویا جواثی کی نسبت قریہ کا لفظ متقدمین (ابن عباسؓ) سے بھی ثابت ہے اور متاخرین (ابو عامر یا عبداللہ) سے بھی ثابت ہے۔ فافہم

لله تعالىٰ فی بسیط الارض الا فی ثلاثة مساجد مسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد عبد القيس فی البحرين فی قرية يقال لها جواثیٰ ففی ذلك يقول الاعور الشنی يفتخر بذلك ؎

وَالْمَسْجِدُ الثَّالِثُ الشَّرْقِيُّ كَانَ لَنَا ... وَالْمِنْبَرَانِ وَفَصْلُ الْقَوْلِ بِالْخُطَبِ

أَيَّامَ لَا مِنْبَرٌ لِلنَّاسِ نَعْرِفُهُ ... إِلَّا بِطَيْبَةَ وَالْمَحْجُوجِ ذِي الْحُجُبِ

یعنی "روئے زمین میں تین مسجدوں کے سوا اللہ کے لئے کہیں سجدہ نہیں ہوتا تھا (۱) مسجد مکہ (۲) مسجد مدینہ (۳) مسجد عبد القیس بحرین کے ایک قریہ میں جسکو جواثی کہتے ہیں۔ اور اس کی بابت اعور شنی بطور فخر کے کہتا ہے۔ مسجد تیسری جو مشرق کی جانب ہے ہمارے لئے تھی اور دو منبر ہمارے لئے تھے اور خطبوں میں واضح بیان بھی ہمارے لئے تھا۔ جن دنوں میں باقی لوگوں کے لئے ہمارے علم میں دو جگہ کے سوا کہیں منبر نہ تھا ایک مدینہ اور ایک کعبہ حج کئے گئے ہیں۔ جس کو غلاف پہنائے جاتے ہیں۔"

یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا واقعہ ہے۔ بہت لوگ مرتد ہو گئے یہاں تک کہ ان جگہوں کے سوا کہیں سجدہ نہیں ہوتا تھا۔ امام نووی نے شرح مسلم میں اس واقعہ کو مفصل ذکر کیا ہے۔ ہمارا مطلب صرف قریہ کے لفظ سے ہے جو امام نووی کی عبارت میں واقع ہے۔ امام نووی ۶۳۱ھ ہجری میں پیدا ہوئے ہیں جو متاخرین کا زمانہ ہے پس متاخرین سے جواثی کی نسبت قریہ کا لفظ ثابت ہو گیا!

اور سنیئے۔ مولوی احمد علی صاحب نور الشمعہ کے صفحہ ۳۵ میں بحوالہ کشف الغمہ صفحہ ۱۴۷ للامام عبد الوہاب شعرانی لکھتے ہیں:۔ قال ابن عباس اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فی مسجد عبد القيس بقرية من القرى يقال لها جواثی وهی اول قرية قامت فيه الجمعة بعد رجوع الناس الى الحق بعد الردة فی زمن ابی بكر الصديق رضی الله عنه۔ یعنی "ابن عباس رضہ کہتے ہیں کہ پہلا جمعہ مسجد نبوی کے بعد ایک قریہ میں قائم ہوا ہے۔ جسکو جواثی کہتے ہیں اور یہ پہلا قریہ ہے جس میں لوگوں کے رجوع الی الحق کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضہ کے زمانہ میں جمعہ قائم ہوا ہے۔"

اس عبارت میں قریہ کا لفظ دو جگہ وارد ہے۔ پہلا ابن عباس رضہ کے کلام میں دوسرا عبد الوہاب شعرانی کے کلام میں جو دسویں صدی کے آدمی ہیں (میزان صغریٰ اخیر ورق) اب تو مولوی محمود حسن کی خوب تسلی ہو گئی ہو گی کیونکہ جب متاخرین کے کلام میں بھی جواثی کی نسبت قریہ کا لفظ آ گیا جیسے متقدمین کے کلام میں آیا ہے تو قطعاً معلوم ہو گیا کہ جواثا شہر نہیں تھا۔ فافہم

اگر کسی صاحب کو شبہ ہو کہ شاید متاخرین کے زمانہ میں جواثی قریہ ہو گیا ہو اور پہلے شہر ہو تو اس کے کئی جواب ہیں۔ اول یہ کہ ہمارے بھائی یہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ جواثی کی نسبت جب وہ ابو عبیدہ بکری وغیرہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ مدینہ

ـلـه اعور شنی کے ان اشعار سے مولوی محمود حسن نے جواثی کا شہر ہونا ثابت کیا ہے حالانکہ ان میں کچھ ذکر نہیں شاید یہ خیال کیا ہو گا کہ جواثی میں جمعہ جاری رہنے کی وجہ قلعہ تھا اور قلعہ شہر میں ہوتا ہے مگر اس کا جواب صفحہ ۴۲ میں گذر چکا ہے۔ وہاں ملاحظہ ہو۔ یا یہ خیال کر لیا ہو گا کہ جواثی کا ذکر مکہ مدینہ کے مقابلہ میں ہے اور مکہ مدینہ شہر ہے تو جواثی بھی شہر ہو گا مگر مقابلہ تو منبر اور خطبہ میں ہے۔ گاؤں شہر کو اس سے کچھ تعلق ہی نہیں۔ بہر صورت اعور شنی کے اشعار سے کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ فافہم ۱۲

تھا اور ہم ان کو جواب دیتے ہیں کہ شاید پیچھے ان کے زمانہ میں شہر ہو گیا ہو تو وہ اوس کو تسلیم نہیں کرتے پس جب وہ قریہ سے شہر ہونا تسلیم نہیں کرتے تو شہر سے قریہ ہونا بھی اسی طرح ہے۔ دوم یہ کہ ہم جو ابو عبیدہ بکری کے قول کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شاید پیچھے شہر ہو گیا ہو تو اوس کی وجہ ابن عباسؓ کی حدیث میں قریہ کا لفظ ہے ہمارے بھائیوں کو متاخرین کے کلام میں تاویل مذکور پر کیا چیز مجبور کر رہی ہے۔ سوم جب متاخرین ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ کا واقعہ ذکر کر رہے ہیں تو ظاہر یہی ہے کہ ان کے کلام میں قریہ سے مراد وہی وقت قریہ ہے، نہ کہ اپنے زمانہ میں برخلاف ابو عبیدہ بکری وغیرہ کے کہ اونہوں نے واقعہ ذکر نہیں کیا تو ان کے کلام میں بعد کا زمانہ مراد ہو سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہم نے متاخرین کے کلام میں جواثی کی نسبت قریہ کا لفظ ثابت کر دیا۔ اب آپ کو بغیر کسی حیلہ بہانہ کے قبول کر لینا چاہیئے۔ کیونکہ ہم نے آپکی خواہش کے مطابق آپ کو رستہ بتا دیا اور آپ کے معروضات کے پورا کرنے میں کسی طرح کی کوتاہی نہیں کی، اب اس سے بڑھکر اور کیا چاہیئے ؎

ہٹ چھوڑ کر بس اب سر انصاف آیئے　　　انکار ہی رہے گا "مری جان" کب تلک

صفحہ ۶۹ سے یہاں تک تو مولوی محمود حسن صاحب کے پہلے اعتراض کے متعلق بحث تھی۔ اب دوسرے اعتراض کا حال سنیئے:۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ قریہ کا حقیقی معنی اگر گاؤں ہو تو قرائن کے ساتھ مجازی معنی یعنی شہر مراد ہو سکتا ہے اور جواثی کے واقعہ میں دس قرائن موجود ہیں (جن کی تفصیل صفحہ ۶۹ میں گذر چکی ہے) اب ناظرین اس اعتراض کا جواب سنیئے:۔

مولوی محمود حسن صاحب نے جو دس قرائن ذکر کئے ہیں، اس سے ان کے علم کی کلی کھل گئی۔ ان بیچاروں کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ قرینہ کسے کہتے ہیں۔ اس لئے دس کی تعداد پوری کر کے خوش ہو گئے حالانکہ قرینہ ایک لفظ مشہور ہے جس کے لغوی معنی ساتھی کے ہیں۔ اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ دلیل ہوتی ہے جس کے اعتماد پر متکلم خلاف ظاہر معنی کا ارادہ کرتا ہے اور مخاطب سمجھ لیتا ہے، خواہ عبارت میں ہو یا موقعہ و محل سے سمجھا جائے یا فی نفسہ واضح امر ہو۔ عبارت کی مثال یہ ہے:۔ رَأَیْتُ اَسَدًا یَّرْمِیْ یعنی "میں نے ایک شیر دیکھا جو تیر اندازی کرتا تھا" یہ تیر اندازی کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ شیر سے بہادر آدمی مراد ہے نہ کہ اصلی شیر۔ اس کو مقالی قرینہ کہتے ہیں۔ کیونکہ لفظوں میں موجود ہے؛

موقعہ محل کی مثال جیسے زید نے عمرو کے ماں باپ کو گالی دی اور عمرو نے زید کے ماں باپ کو گالی دی۔ اس کے بعد ایک شخص بطور نصیحت کے زید کو کہتا ہے کہ تو نے بڑا کیا جو اپنے ماں باپ کو گالی دی۔ آپس میں ایکدوسرے کو ماں باپ کو گالی دینے کا قصہ بتلا رہا ہے کہ اس نصیحت کرنیوالے کے کلام میں حقیقتاً اپنے ماں باپ کو گالی دینا مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ تو گالی کا سبب ہو گیا۔ اگر تو عمرو کے ماں باپ کو گالی نہ دیتا تو تیرے ماں باپ کو گالی نہ دیجاتی۔ اسکو حالی قرینہ کہتے ہیں۔ کیونکہ حال اور موقع سے یہ بات معلوم ہوئی ہے؛

واضح ہونے کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یجعلون اصابعھم یعنی "اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں کرتے ہیں" یہاں انگلیوں سے مراد ان کے سرے ہیں کیونکہ یہ واضح امر ہے کہ ساری انگلی کان میں نہیں جا سکتی۔ اسکو عقلی قرینہ کہتے ہیں کیونکہ خود بخود عقل ہی سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے؛

اگر متکلم بغیر قرینہ قائم کرنے کے خلاف ظاہر معنی ارادہ کرے تو یہ جائز نہیں بلکہ یہ ایک طرح کا دھوکا اور جھوٹ سمجھا جائے گا؛

مولوی محمود حسن صاحب نے جو دس قرائن ذکر کئے ہیں۔ غالباً بہت سے تو ان میں سے متکلم کے (یعنی ابن عباسؓ جو جواثی کی حدیث کے راوی ہیں اُن کے) خواب و خیال میں بھی نہ ہوں گے چہ جائیکہ مخاطب (یعنی ابن عباس رضؓ کے شاگرد) کے ذہن میں جواثی کی حدیث کے سُنانے کے وقت حاضر ہوں۔ جن سے وہ سمجھے کہ ابن عباس رضؓ کی مراد قریہ سے گاؤں نہیں بلکہ شہر ہے۔ مثلاً قباء کا واقعہ جو ابن عباس رضؓ کی پیدائش سے تین سال بعد کا ہے[1]) خدا جانے ابن عباس رضؓ کو یا اُن کے شاگرد کو معلوم تھا یا نہ۔ اسی طرح اُم عبداللہ دوسیہ کی حدیث اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول لا جمعۃ ولا تشریق اور اگر معلوم بھی ہو تو اُن کے نزدیک حجت نہیں۔ کیونکہ صحابی کا قول صحابی پر حجت نہیں۔ اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قول۔ اسیطرح یہ حدیث کہ جمعہ اوس پر ہے جو رات کو واپس آسکے۔ خدا جانے ابن عباس رضی اللہ عنہ اور اُن کے شاگرد کو معلوم تھی یا نہ۔ غرض کوئی بھی اُن میں سے قرینہ بننے کے لائق نہیں۔۔۔۔ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ ابن عباس رضؓ کے نزدیک اُن کے شاگرد کے ذہن میں جواثی کی حدیث سنانے کے وقت (جس میں جواثی کو قریہ کہا گیا ہے) یہ باتیں حاضر تھیں!

اس کے علاوہ یہ دسوں قرائن فی نفسہٖ بھی کمزور ہیں۔ اب نمبروار ہر ایک کی کمزوری سُنئے:۔

(۱) قباء میں جمعہ نہ پڑھنے کا مسئلہ درست نہیں چنانچہ حصہ ۲ کے تیئیسویں تعارض صفحہ ۷۳ میں اس کی بحث گذر چکی ہے اور آئندہ چوتھے حصے میں مستقل آئے گی۔ انشاء اللہ تعالےٰ

(۲) مدینہ کے گردونواح میں جمعہ جاری نہ ہونا، گاؤں میں جمعہ کے صحیح نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ملاحظہ ہو حصہ ۳ صفحہ ۵۴، ۵۷ پانچواں تعارض!

(۳) ام عبداللہ دوسیہ کی حدیث کو اوّل تو خود مولوی محمود حسن نے احسن القریٰ کے صفحہ ۷۷ میں لکھا ہے کہ ضعیف ہے۔ دوّم یہ اہلحدیث کو مفید ہے نہ کہ حنفیہ کو کیونکہ اس میں قریہ کا لفظ ہے چنانچہ اس حدیث پر مفصل بحث شرط سلطان میں آئے گی انشاء اللہ۔

(۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول لا جمعۃ ولا تشریق میں ایک تو مصر جامع میں جھگڑا ہے کہ مصر جامع کسے کہتے ہیں ملاحظہ ہو حصہ ۲ پچیسواں تعارض صفحہ ۱۳۰ - ۱۳۱ - دوّم اس کے معنی میں جھگڑا ہے کہ حضرت علی رضؓ کی کیا مراد ہے۔ کیا یہ مراد ہے کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں؟ یا یہ مراد ہے کہ گاؤں میں جمعہ واجب نہیں؟ یا کیا؟ ملاحظہ ہو حصہ ۳ پانچواں تعارض صفحہ ۵۷ - سوم اُم عبداللہ دوسیہ کی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حضرت علی رضؓ کا قول حسب زعم حنفیہ لا جمعۃ ولا تشریق چاہتا ہے کہ مصر جامع کے سوا جمعہ درست نہ ہو اور ام عبداللہ دوسیہ کی حدیث چاہتی ہے کہ اس گاؤں میں جمعہ درست ہو جس میں امام ہو۔ اگر کہا جائے کہ جس گاؤں میں امام ہو وہ حنفیہ کے نزدیک مصر ہے چنانچہ امام محمدؒ سے منقول ہے تو اسکی بابت عرض ہے کہ ایسے گاؤں کو مصر جامع کہنا ایک تو قباء کے واقعہ کے خلاف ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم وہاں موجود تھے پھر بھی ہمارے بھائی کہتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے وہاں جمعہ نہیں پڑھا دوّم ایسے گاؤں کو مصر جامع کہنا بے دلیل بات ہے۔ کیونکہ مصر کی صحیح تعریف معلوم نہیں۔ ملاحظہ ہو حصہ ۲ پچیسواں تعارض صفحہ ۱۳۱ -

(۵) ائمہ لغت کا جواثی کو مدینہ کہنا اس کی بحث صفحہ ۶۷ میں گذر چکی ہے۔ (۶) جوہری اور زمخشری کا اسکو قلعہ کہنا اسکی بحث صفحہ ۶۴ میں گذر چکی ہے!

---

[1] کیونکہ ابن عباس رضؓ ہجرت سے تین سال پہلے پیدا ہوئے ہیں ملاحظہ ہو تقریب - ۱۲

(۷) اسی طرح شعر امرء القیس اور اخوہ بیشی پر صفحہ ۵، ۵ نفایت صفحہ ۴ ۶ و صفحہ ۱۴۶ میں بحث گذر چکی ہے۔

(۸) ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا پہلا جمعہ جواثی میں پڑھا گیا، اس سے گاؤں میں جمعہ کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اہلِ جواثی پہلے اسلام لائے ہیں، چنانچہ صفحہ ۶۷ میں گذر چکا ہے۔

(۹) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے فرمان کا بھی اصل مطلب حصہ ۲ کے نوٹیں تعارض میں گذر چکا ہے، وہاں ملاحظہ ہو۔

(۱۰) یہ حدیث کہ جمعہ اس پر ہے جو اذان سنے۔ اوّل تو اس کو گاؤں میں جمعہ ہونے نہ ہونے کی بحث سے کچھ تعلق ہی نہیں بلکہ یہ اہلِ حدیث کی دلیل ہے کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اذان سنکر آنا ضروری ہے خواہ گاؤں میں ہو یا شہر میں۔ اسی واسطے امام شافعی رح بھی اس سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ جہاں تک اذان سنائی دے وہاں سے جمعہ کو آنا ضروری ہے چنانچہ فتح الباری جلد ۲ صفحہ ۴۸۴ میں امام شافعی رح کا اس سے استدلال ذکر کیا ہے حالانکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مصر کی شرط نہیں۔ دوم حضرت علی رض کے فعل اور ام عبد اللہ دوسیہ رض کی حدیث کے خلاف ہے۔ کیوں کہ حضرت علی رض کے قول سے تمام دیہات سے جمعہ کی نفی ہوتی ہے۔ اور ام عبد اللہ دوسیہؓ کی حدیث سے ان دیہات میں جمعہ جائز ثابت ہوتا ہے، جن میں امام ہو۔ اور اس حدیث سے صرف ان دیہات میں جائز ثابت ہوتا ہے جنکو اذان پہنچ سکے۔ سوم اس حدیث میں وجوب جمعہ کا ذکر ہے تو گویا دیہات والوں پر واجب تو نہیں لیکن دیہات میں پڑھ لیں تو درست ہے۔ پس شرط مصر ٹوٹ گئی۔ چہارم اس کی سند میں گفتگو ہے چنانچہ شرط سلطان میں اس کا ذکر آئے گا انشاء اللہ۔

خلاصہ یہ کہ مولوی محمود حسن کا دوسرا اعتراض بھی ردّی ہے بلکہ ان کے علم کی قلعی کھولنے والا ہے۔ سچ ہے۔

؎ تا مرد سخن نگفتہ باشد ❊ عیب و ہنرش نہفتہ باشد

ایک اور طرز سے جواثی کے گاؤں ہونے کا ثبوت

یہاں تک تو جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے یہ تو لفظ قریہ پر بحث تھی۔ اب ہم اسی جواثی کی حدیث سے ہی ثابت کئے دیتے ہیں کہ جواثی مصر نہیں ہو سکتا۔ اس حدیث میں جواثی کی نسبت یہ لفظ وارد ہے ھی قریۃ من قری البحرین یعنی جواثی بحرین کے قریوں میں سے ایک قریہ ہے۔" اگر یہاں قریہ سے مصر مراد لیا جائے تو یہ عبارت یوں بنے گی: مصر من امصار البحرین یعنی جواثی مصر بحرین کے مصروں سے ایک مصر ہے۔ اور یہ بالکل محاورے کے خلاف ہے کیوں کہ سیبویہ وغیرہ سے کتب لغت تاج العروس وغیرہ میں بحرین کا بلد اور مدینہ یعنی شہر ہونا لکھا ہے اور شہر کی نسبت یوں نہیں بولتے کہ فلاں شہر فلاں شہر کے شہروں سے ہے خواہ وہ شہر آپس میں بڑے چھوٹے ہی ہوں مگر محاورہ اس طرح بولنے کا نہیں مثلاً یوں نہیں کہتے کہ امرت سر لاہور کے شہروں سے ایک شہر ہے۔ کیونکہ شہر کے گرد و نواح اکثر دیہات ہوتے ہیں۔ خصوصاً عرب کا ایسا محاورہ ہونا بہت ہی بعید ہے کیونکہ وہاں آبادی کم ہے، وہاں ایک شہر کے آس پاس شہر تو کیا، گاؤں بھی مشکل سے ہوتے ہیں۔ پھر گرد و نواح ایسے شہر کہاں سے ہوں گے جنکو مصر کہیں کیونکہ مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں چنانچہ کفایۃ المتحفظ کی عبارت میں صفحہ ۹ پر میں گذر چکا ہے خصوصاً جبکہ جامع کی قید بھی ہو۔ (جس سے اور بڑا ہونے کی طرف اشارہ ہے) کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مصر جامع شرط ہے نہ صرف مصر اور جواثے کی حدیث سے اسی کا توڑنا مقصود ہے اور اسی کے ٹوٹنے سے جمعہ کا حکم جیسے قرآن و حدیث میں عام ہے ویسے ہی عام رہے گا۔ خواہ گاؤں ہو یا شہر دونوں کو شامل ہوگا۔ پس جب تک ایسے بڑے شہروں کی بابت یہ محاورہ ثابت نہ ہو تب تک قریۃ من قری البحرین کی تاویل مصر من امصار البحرین

کے ساتھ کرنی صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر چھوٹے شہروں کی نسبت یہ محاورہ ثابت ہو جائے تو اس سے جواثا کا مصر جامع ہونا ثابت نہیں ہوتا اور ہمارے بھائیوں کا مقصود ہے جواثا کو مصر جامع ثابت کرنا تاکہ جواثا کی حدیث حضرت علی رضہ کے قول کیمطابق ہے اور مصر جامع کی شرط کو نہ توڑے پس جب چھوٹے شہروں کی نسبت ایسا محاورہ ثابت کرنا فضول ہے مگر جب چھوٹے شہروں میں بھی ثابت نہ ہو تو بڑوں کی بابت کہاں سے ہوگا۔ اگر کوئی ایسے بڑے شہروں کی بابت عرب کا ایسا محاورہ بتلا دے تو آمنّا وصدّقنا، لیکن مشکل ہے ؎

چہ گوئی با من از مرغ نشانہ　　　　کہ با عنقا بود ہم آشیانہ

بلکہ اگر کوئی ایسا محاورہ مل بھی جائے تو بھی مدعا ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بحرین شہر ہے اس کے ساتھ قریہ کا ذکر ہونا یہ گویا ایسا ہے جیسے شہر کے مقابلہ میں قریہ کا ذکر ہونا ایسی حالت میں قریہ سے گاؤں ہی مراد ہوتا ہے کیونکہ شہر کے گرد نواح دیہات ہونے کا عام دستور ہے ایسے موقع پر مصر من امصار البحرین یا ملد من بلاد البحرین وغیرہ چھوڑ کر قریة من قری البحرین اختیار کرنا یہ صاف دلیل ہے کہ یہاں قریہ سے مراد گاؤں ہی ہے۔

البتہ اگر مصر من البحرین ہوتا تو اس کی تاویل ہو سکتی تھی۔ کہ مصر قریب من البحرین یعنی بحرین کے قریب ایک مصر کیونکہ قُرب کا صلہ مِنْ آتا ہے۔ اب تین مانع ہیں، ایک تو بحرین شہر کے ساتھ قریہ کا ذکر ہونا یہ گویا ایسا ہے جیسے شہر کے مقابلہ میں قریہ کا ذکر ہونا، ایسی حالت میں قریہ سے مراد گاؤں ہی ہوتا ہے کیونکہ شہر کے گرد ونواح دیہات کا ہونا یہ عام دستور ہے تو ایسے موقعہ پر بلد یا مصر کا لفظ چھوڑ کر قریہ کا لفظ استعمال کرنا یہ صاف دلیل ہے کہ یہاں گاؤں ہی مراد ہے۔ دوسرا مانع یہ ہے کہ اگر تاویل مذکور کریں تو عبارت یوں ہو جائے گی، مصر قریب من امصار البحرین یعنی جواثی بحرین کے شہروں کے نزدیک ایک شہر ہے۔ یہ کیسی بے معنی عبارت ہے؛ تیسرا مانع یہ ہے کہ اس تاویل پر مجبور کرنیوالی کوئی چیز نہیں تو بلاوجہ ایک عبارت کو اُلٹ پلٹ کرنا یہ درست نہیں، اللہ ہمیں اس سے بچائے اور انصاف کی توفیق بخشے آمین۔

دوسرے طریق پر گفتگو

صفحہ ۷۵ سے یہاں تک تو پہلے طریق پر گفتگو ختم ہوئی، اب دوسرے کی تفصیل سنیئے:۔

دوسرا طریق یہ تھا کہ اہلِ جواثی اپنے اجتہاد سے جمعہ پڑھتے تھے، حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی خبر نہ تھی سو جواب اس کا یہ ہے کہ ہمارے مُدعا کو ہمارے بھائیوں نے نہیں سمجھا۔ ہمارا مُدعا یہ ہے: یاایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع اور احادیث رواح الجمعة واجب علی کل محتلم وغیرہ جیسے مطلق تھیں ویسے ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ان پر عمل ہوا ہے، جس سے اہلِ حدیث کے مذہب کو تقویت ہوتی ہے۔ خواہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی ہو یا نہ، مگر اتنا کہے بغیر ہم پھر بھی نہیں رہ سکتے کہ بحرین حضرت ؐ کے زمانہ میں فتح ہو چکا تھا اور وہاں علاء بن حضرمی رضہ کو آپ نے والی مقرر فرما دیا تھا اور وہاں سے حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عامل تھے حضرت ؐ کے پاس مال لائے جیسے بخاری میں ہے: اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمال من البحرین یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال بحرین کا آیا" اور اہل جواثی بھی حضرت ؐ کے پاس دو دفعہ آ چکے تھے۔ ایک دفعہ

... فتح مکہ سے پہلے (۸ شمہ ہجری میں یا اس سے بھی پہلے) دوسری دفعہ فتح مکہ کے بعد (۸ یا ۹ ہجری میں) جیسے کہ فتح الباری کی جز اول صفحہ ۹۶ اور جز ۷ صفحہ ۷۰ میں اس کی تفصیل کی ہے بلکہ مسند امام احمدؒ سے ایک اور مرتبہ آنا ثابت ہوتا ہے۔ مسند احمد جلد ۳ صفحہ ۲۰۶ حدیث ابن الرسیم میں ہے کہ وفد عبدالقیس کو شراب کے برتنوں سے منع کیا۔ آئندہ سال پھر آئے تو رخصت دیدی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو دفعہ سے زیادہ آئے ہیں۔ یعنی پہلی مرتبہ ۵ھ میں یا اس سے بھی پہلے، پھر آئندہ سال، پھر ۸ھ یا ۹ھ میں۔

اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر کوئی منتظم نہیں ہو سکتا اور نہ ہوگا اور انتظام میں یہ بات داخل ہے کہ بادشاہ اپنی رعیت کے احوال دریافت کرتا رہے، خصوصاً جبکہ ملک بھی کوئی زیادہ فتح نہ ہوا ہو کیونکہ تھوڑے علاقہ کے حال و احوال دریافت کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی تو عادتاً یہ ایک بعید سی بات ہے کہ بحرین سے اتنی آمد و رفت ہو اور مدینہ سے بھی کئی لوگ آئیں جائیں اور کئی سال اسی طرح گذر جائیں مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل جواثی کے جمعہ پڑھنے کی خبر نہ ہو حالانکہ یہ کوئی پوشیدہ کام بھی نہ تھا بلکہ ہر جمعہ علانیہ طور پر گاؤں کا گاؤں اس کام کو کرتا تھا۔ مگر جس نے ہٹ دھرمی پر کمر باندھی ہو اسکو اللہ ہی ہدایت کرے تو ہدایت ہو سکتی ہے۔ دلائل کی وہاں گنجائش نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔ انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ عمل ہمیشہ ظاہر پر ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کے جو ظاہری معنے ہیں، ان کو چھوڑ کر ایک ایسا معنی لینا جو ظاہر کے خلاف ہو جیسے عام گمراہ فرقے کرتے ہیں، اسکو سب بُرا جانتے ہیں۔ اسی طرح محدثین کسی حدیث کو راویوں کے ثقہ ہونے کی وجہ سے صحیح کہتے ہیں اور کسی کو راویوں کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ضعیف کہتے ہیں تو یہ بھی اسی بنا پر ہے کہ عمل ظاہر پر ہوتا ہے ورنہ کبھی دفعہ ثقہ سے بھی غلطی ہو جاتی ہے۔ اسی لئے محدثین کا یہ قول مشہور ہے الثقة قد يهم یعنی ثقہ بھی کبھی وہم کر جاتا ہے: خواہ کیسا ہی پختہ راوی ہو اس سے غلطی ہو جاتی ہے لیکن ثقہ راوی کی بات چونکہ اکثر درست ہوتی ہے تو اسلئے ظاہر یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ بھی درست ہوگی۔ اور ضعیف راوی کی حالت اس کے اُلٹ ہے اسلئے اسکی بات بے اعتبار کر دی جاتی ہے۔ اسی طرح کسی حدیث کو مرسل کہنا یا معلق کہنا یا منقطع کہنا ان سب کی بناء ظاہر پر ہے چنانچہ حدیث کے پڑھنے پڑھانے والوں پر یہ بات مخفی نہیں۔ تو جب ہمیشہ ظاہر پر عمل ہوتا ہے اور جواثی کے واقعہ میں ظاہر یہی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہونی چاہیے کہ ہم نے اوپر اس کے وجوہ بیان کر دیئے ہیں تو پھر یہاں ظاہر پر کیوں عمل نہیں کیا جاتا۔ یا للعجب وضيعة الادب۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم ایک کام کو علانیہ طور پر کریں اور اس کو حکم الٰہی سمجھیں اور حقیقت میں وہ اللہ کے نزدیک برا ہو اور برا بھی ایسا کہ آٹھویں دن کی نماز خراب ہوتی ہو۔ پھر اللہ کی طرف سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل نہ ہو، یہ بھی ایک نہایت بعید سی بات ہے خصوصاً جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک اسی طرح رہنے کا اندیشہ ہو چنانچہ اہل جواثی اسی طرح رہے کیونکہ کسی نے اُن کو منع نہیں کیا خصوصاً جبکہ ان کو دیکھکر اور لوگوں کا اعتقاد بھی بگڑتا ہو۔ کیونکہ جب آٹھویں روز علانیہ ایک مجمع میں یہ فعل ہوتا تھا تو اردگرد کے لوگوں کا بھی عقیدہ ہو گیا ہوگا کہ گاؤں میں جمعہ پڑھنا چاہیئے پھر باوجود اتنے لوگوں کے غلطی میں پڑنے کے وحی نہ آئی؟ خیال فرمائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں اصلاح کے لئے آئے۔ پہلی شریعتوں میں جو تبدیلیاں واقع ہو گئی تھیں اور لوگ غلطیوں میں پڑے ہوئے تھے اگر وہی تبدیلیاں آپکی شریعت میں آپکی زندگی ہی میں پڑنے لگ گئیں تو آپ نے کیا اصلاح کی؟ ہاں اگر صحابہؓ کے اس کام کے کرنے سے پہلے کوئی آیت و حدیث اس کام کی ممانعت میں موجود ہو اور ان صحابہؓ نے اسکو بے خبری میں کیا ہو تو پھر وحی اترنے کی ضرورت نہیں۔

کیونکہ ہر ایک کیلئے الگ الگ وحی نہیں اُترا کرتی جیسے مسئلہ متعہ میں پیشتر آیت و حدیث موجود تھی مگر بعض صحابہ اس سے بے خبر رہے چنانچہ مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی اوثق العریٰ میں لکھتے ہیں کہ "بعد اوطاس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو ابد الاباد تک حرام من کل الوجوہ فرما دیا تھا اور بعد اس کے بسبب بیخبری اس تحریم کے بعض صحابہ نے اسکو جائز جانا اس میں نزولِ وحی نہیں ہوا" (اوثق العریٰ ملخصاً صفحہ ۹)

اسی طرح عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کو آپ نے خالد بن سفیان کے قتل کی غرض سے روانہ فرمایا تھا۔ اس قصہ میں یہ فرماتے ہیں:۔ فانطلقت امشی وانا اصلی اومی ایماء (یعنی میں چلتا ہوا اشارہ سے نماز پڑھتا جاتا تھا) اسکے خلاف بھی آیت و حدیث موجود تھی کیونکہ اشارہ کے ساتھ نماز سوا اوس محل کے درست نہیں جہاں شریعت نے اجازت دی ہے اس لئے اس صحابی کے فعل کا اعتبار نہیں چنانچہ خود مولوی محمود حسن صاحب احسن القریٰ میں علامہ شوکانی رح سے اس حدیث کی شرح میں نقل فرماتے ہیں:۔ لا یتم الاستدلال علی ذلک بحدیث عبد اللہ بن انیس الا علی فرض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قررہ علی ذلک والا فھو فعل صحابی لا حجۃ فیہ (احسن القریٰ صفحہ ۱۰۰) یعنی عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کا اشارہ سے نماز پڑھنا فعل صحابی ہے جو لائق حجت نہیں ہاں اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو قائم رکھا ہو تو حجت ہو سکتا ہے۔"

اسی طرح صحیح بخاری میں ہے وعن جابر قال دفن مع ابی رجل فلم تطب نفسی حتی اخرجتہ فجعلتہ فی قبر علیحدۃ (یعنی جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے باپ کے ساتھ ایک اور شخص کو دفن کیا گیا۔ میرے نفس نے اس بات کو ناگوار جانا یہاں تک کہ میں نے اپنے باپ کو نکال کر الگ قبر میں دفن کر دیا) اور بخاری کی دوسری روایت میں ہے فاستخرجتہ بعد ستۃ اشھر (یعنی میں نے اسکو چھ ماہ کے بعد نکالا) اور یہ قصہ غزوہ اُحد کا ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نزولِ وحی کا ہے مگر اس کا بھی اعتبار نہیں کیونکہ حدیث اس کے خلاف موجود ہے وہ یہ کہ ستر عورت ضروری ہے اور مُردے کی ہتک جائز نہیں اور اتنی مدت کے بعد نکالنے میں بیشک ہتک کا اندیشہ ہے کیونکہ ممکن ہے کفن بوسیدہ ہو گیا ہو۔ اور بدن پھٹ گیا ہو اسی بنا پر اسکی شرح میں قاضی صاحب علیہ الرحمۃ نیل الاوطار میں ارشاد فرماتے ہیں چنانچہ خود مولوی محمود حسن صاحب نے احسن القریٰ میں اُن سے نقل کیا ہے فیہ دلیل علی انہ یجوز نبش المیت لامر یتعلق بالحی لانہ لاضرر علی المیت فی دفن میت اخر معہ وقد بین جابر ذلک بقولہ فلم تطب نفسی ولکن ھذا ان ثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذن لہ بذلک او قررہ علیہ والا فلا حجۃ فی فعل الصحابی (احسن القریٰ ملخصاً صفحہ ۱۳۱ و ۱۳۲) اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ میت کا قبر سے کسی امر کی وجہ سے نکالنا جو زندہ سے تعلق رکھے جائز ہے کیونکہ ایک میت کا دوسری میت کے ساتھ دفن ہونا اس میں میت کا کوئی نقصان نہیں (صرف جابر رضی اللہ عنہ کے دل نے برداشت نہیں کیا) اور جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے کہ میرے نفس نے اس بات کو گوارہ نہیں کیا اوس امر کا بیان بھی کر دیا ہے لیکن جابر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل اوسوقت دلیل ہو سکتا ہے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اذن اوس کیلئے ثابت ہو جائے یا آپ نے اس کو قائم رکھا ہو ورنہ فعل صحابی حجت نہیں۔"

خلاصہ یہ کہ یہ تینوں واقعہ نزولِ وحی کے زمانہ کے ہیں پہلے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تحریم متعہ ثابت ہے بعض صحابہ کا خیال جواز متعہ کے متعلق بے خبری کے باعث تھا اس لئے اور وحی اُترنے کی ضرورت نہ تھی۔ دوسرے واقعہ میں رکوع و سجود کا فرض ہونا اشارے کے ساتھ نماز پڑھنے کے خلاف ہے تیسرے واقعہ میں میت کی بیحرمتی کا اندیشہ ہے کیونکہ ممکن ہے کہ کفن بوسیدہ ہو گیا ہو، ستر کھل گیا ہو بدن گل سڑ گیا ہو اگرچہ جابر رضی اللہ عنہ کے باپ کا بدن بوجہ کرامت کے یا کسی اور وجہ سے گلا سڑا نہیں مگر اکثر ایسا ہوتا ہے اس لئے علامہ شوکانی رح نے فعلِ صحابی کو کافی نہیں سمجھا اور ممکن ہے کہ علامہ شوکانی رح

کے نزدیک یہ وجہ ہو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے مُردے دفن ہوئے خواہ تکلیف ہی کی وجہ سے سہی مگر اس میں قباحت ہوتی تو آپؐ اس کو پسند نہ کرتے تو خواہ مخواہ ایک وسوسہ کے پیچھے پڑ کر ایسا کرنا بظاہر ایک بڑی جرأت کا کام ہے مگر جابر رضی اللہ عنہ کی یہ اجتہادی غلطی ہے، اُن کو اس کا کچھ مواخذہ نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جن واقعات میں کوئی آیت و حدیث موجود ہو اُن میں ادر وحی اُترنے کی کوئی ضرورت نہیں خواہ وہ وحی پہلے ہو یا پیچھے۔ مگر جواثیٰ کے واقعہ میں نہ پہلے کوئی ایسی آیت و حدیث تھی جس سے ممانعت جمعہ گاؤں میں ثابت ہو اور نہ پیچھے وحی اُتری بلکہ اس قسم کی آیت و حدیث تو موجود ہے جس سے گاؤں میں جمعہ کی صحت ثابت ہوتی ہے جیسے آیہ جمعہ اور حدیث الجمعۃ حق واجب وغیرہ۔

دیکھئے! جابر رضی اللہ عنہ جن کی حدیث سے حنفیہ فاتحہ خلف الامام کے عدم جواز پر استدلال کرتے ہیں اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ جو جلیل القدر صحابی ہیں یہ دونوں صاحب اس قاعدہ سے عزل[1] کے درست ہونے پر استدلال کرتے ہیں چنانچہ فتح الباری جزء ۴ صفحہ ۸۶ اور نیل الاوطار جلد ۶ صفحہ ۱۰۹ میں ہے:- لانہ لو کان ذلک لا یجوز لنزل فیہ القراٰن کما استدل بذلک جابر و ابو سعید فی جواز العزل بانھم فعلوہ والقراٰن ینزل یعنی "جواثیٰ میں اگر جمعہ جائز نہ ہوتا تو وحی اُترتی جیسے جابر رضی اللہ عنہ اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے جواز عزل پر اس سے استدلال کیا ہے کہ وہ اسکو کرتے تھے اور قرآن اُترتا تھا اگر منع ہوتا تو وحی اُتر آتی)

تنبیہ:…مولوی رشید احمد صاحب اوثق العرای کے صفحہ ۱۰ میں اور مولوی محمود حسن صاحب احسن القری کے صفحہ ۱۲۶ میں لکھتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ واقعہ جواثیٰ کو مسئلہ عزل پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں کیونکہ عزل کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تھا مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا اور جواثیٰ میں تو آپؐ سے سوال کا ذکر نہیں ہے نیز صحابہ رضی اللہ عنہم کا بغیر اجازتِ نبویؐ کے عزل کرنا محض اس خیال سے کہ اگر منع ہوگا تو اللہ تعالیٰ منع فرماویگا نہایت بعید ہے۔"

مولوی محمود حسن صاحب احسن القری کے صفحہ ۱۲۷ میں بڑے بگڑ کر سیخ پا ہو کر برسے ہیں اپنے مقابل مولوی ابو المکارم صاحب اعظم گڈھی کو یاد فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضؓ وغیرہ نے بلا اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہی عزل کو اس خیال سے شروع کر دیا تھا کہ اگر یہ فعل ناجائز ہوگا تو خواہ مخواہ اللہ تعالیٰ اس بارہ میں نہی فرمائیگا، کاش کوئی ہمارے مجیب (یعنی ابو المکارم) کی خدمت میں یہ عرض کر دے کہ آپ کیوں خواہ مخواہ ان امور میں اپنی ٹانگ اڑا کر ناحق چوٹ کھاتے ہیں۔ بڑوں کی نصیحت ہے اذا لم تستطع شیئا فدعہ (یعنی جب تو کسی امر کی طاقت نہ رکھے تو اسکو چھوڑ دے) جناب من! اوثق العری کا جواب لکھنا آپ پر فرض نہیں مستحب نہیں بلکہ حق یہ ہے کہ جائز بھی نہیں پھر آپ کیوں خواہ مخواہ کسی نفسانی خیال سے اس مخمصہ (بیقراری) میں ڈالتے ہیں۔ آپ کو معلوم ہے کہ اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی شان میں آپنے کیا کہا حق تعالیٰ آپکو سمجھ و دسم الصاف دے۔ اپنے قول سے توفیقِ انابت و توبہ نصیب کرے آمین۔ ہماری نظر سے ایک تذکرہ میں گذرا کہ کسی لڑکے نے معلم کو قرآن سُناتے وقت (غلطی سے) پڑھا علیھا ملائکۃ غلاظ شداد یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما لا یؤمرون (یعنی دوزخ پر سخت دل سخت زبان فرشتے ہیں جو اللہ کے نافرمان ہیں اور وہ کام کرتے ہیں جس کا اللہ کی طرف سے حکم نہیں ہوتا) معلم نے بحالت غضب گالی دیکر کہا کہ یہ تو غارتگروں اور لٹیروں کی شان ہے ملائکۃ الرحمٰن کی یہ شان ہرگز نہیں۔ سو ادر تو میں کچھ کہنے کا استحقاق نہیں رکھتا البتہ اتنا کہتا ہوں کہ آپ نے جو امر حضرت جابرؓ وغیرہ کا رسول اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، حاشا و کلا اون کی شان بمراحل اس سے ارفع (اونچی) ہے۔ یہ تو بے پرواہ۔ بے باک بد راہ، بد دین لوگوں کا کام ہے۔ اہل علم تو درکنار جنکو فہم سلیم سے حصہ ملا ہے وہ کبھی ایسے بیہودہ خیالات حضرت صحابہؓ

[1] عزل کہتے ہیں دودھ کی حالت میں عورت کے ساتھ جماع کرنا اور خروج منی باہر کرنا تاکہ عورت کو حمل نہ ہوجائے۔ ۱۲

کی شان میں نہیں کر سکتے۔ حضرات صحابہؓ جو تمام متقین کے مقتدا اور پیشوا ہیں کیا انکی شان نعوذ باللہ یہی ہونی چاہیئے کہ جس امر شبیہ غیر شبیہ کو چاہا بلا استفسار اس خیال پر کر بیٹھتے تھے کہ اگر یہ فعل ناجائز ہوگا تو اللہ تعالیٰ خواہ مخواہ اس بارہ میں وحی نازل فرماویگا جناب من! اہلِ علم و فہم سے دریافت فرمایئے وہ تو آپکے اس قدر شناسی پر جو آپنے حضرات صحابہؓ کی نسبت ظاہر فرمائی ہے تعوذ و استغفار کے بعد یہی فرمادیں گے کہ قائل کی سر اسر زیادتی ہے اور بے باکی ہے حضرات صحابہ تو اپنے اہل و عیال کے ساتھ بھی امور مباحہ بے دھڑک نہیں کر سکتے تھے اور اپنے اہل کے ساتھ انبساط و اختلاط ظاہر کرنے میں بھی نزولِ وحی اور ظہور عتاب سے سخت خائف رہتے تھے اور حضرت فخر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ناخوشی کے ادنیٰ احتمال اور توہم پر آسمان سے پتھر برسنے کا ڈر انکو خائف و مضطرب بنا دیتا تھا۔" (انتہیٰ ملخصاً احسن القریٰ صفحہ ۱۲۷ – ۱۲۸)

ناظرین! اتنی لمبی عبارت نقل کرنے کی ہمیں ضرورت نہ تھی کیونکہ بات مختصر ہے صرف مولوی محمود حسن کا لہجہ اور طرزِ تحریر بتلانے کی غرض سے یہ صفحہ سیاہ کیا ہے۔ اب جواب سنئے۔ جو بات صحابہ رضہ کی طرف نسبت کی گئی ہے حق وہی ہے اور صاف احادیث اسکی بابت موجود ہیں جو مولوی محمود حسن بھی وہ احادیث صفحہ ۱۲۶ میں نقل کر چکے ہیں۔ اور صحابہؓ کی اس میں کسر شان بھی مطلقاً نہیں مولوی محمود حسن اپنی کم علمی سے صحابہ کی کسر شان سمجھ رہے ہیں۔ دیکھئے! حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے جلیل القدر صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھے بغیر اپنی بیوی سے اُلٹے صحبت کی۔ اسیطرح اور کئی صحابہؓ نے کیا۔ حضرت عمر رضہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہا یا رسول اللہ! میں ہلاک ہوگیا آپؐ نے فرمایا کس شئے نے ہلاک کیا، کہا عورت سے اُلٹے صحبت کر بیٹھا۔ آپؐ چپ رہے آخر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اُتار دی فاتوا حرثکم انّٰی شئتم ملاحظہ ہو ابن کثیر جلد ۱ صفحہ ۲۷ وغیرہ۔ تو اگر عزل بھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے بغیر سوال کے کرلیا ہو تو اس میں کونسی کسر شانِ صحابہ ہوگئی۔

اس سے بڑھکر اور سنیئے! ابتدا میں جب ماہ رمضان کے روزوں کا حکم ہوا تو رات کو بھی کھانا پینا اور عورت سے ہمبستر ہونا سونے کے بعد حرام تھا۔ ایک رات حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی عورت سے ہمبستر ہونا چاہا۔ عورت نے کہا میں سوگئی تھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُسکی بات کا اعتبار نہ کیا اور صحبت کرلی مگر بعد میں دل میں خوف پیدا ہوا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ذکر کیا۔ آپؐ نے فرمایا تو اس لائق نہ تھا یعنے تجھ سے ایسا کام ہونا مناسب نہ تھا۔ دیکھئے! اس کام میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کچھ بے احتیاطی ہوئی تبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تیرے لائق نہ تھا اور عزل کی بابت تو پہلے کوئی حکم ہی موجود نہ تھا تو اس کا ہو جانا کونسی بڑی بات ہے؟ ملاحظہ ہو ابن کثیر جلد ۱ صفحہ ۲۱۸

خدا جانے یہ لوگ قرآن و حدیث نہیں دیکھتے یا واقعات پر نظر نہیں ڈالتے۔ اُلٹا سیدھا جو کچھ زبان پر آوے۔ کہے چلے جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو ہدایت کرے اور توبہ نصیب کرے آمین۔

خیر! اب وہ احادیث سنیئے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال سے پہلے عزل کیا۔ مولوی محمود حسن صاحب نے صفحہ ۱۲۶ میں عزل کی بابت تین حدیثیں ذکر کی ہیں جو یہ ہیں:-

(۱) کنا نعزل علی عہد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والقرآن ینزل رواہ البخاری یعنی جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عزل کرتے تھے اور قرآن اُترتا تھا۔"

(۲) کنا نعزل علی عہد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فبلغ ذالک نبی اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فلم ینہنا عنہ رواہ مسلم (یعنی جابر رضہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عزل کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات پہنچی تو آپؐ نے منع نہیں فرمایا۔"

(۳) قلنا یا رسول اللّٰہ کنا نعزل فزعمت الیہود انہ الموؤدۃ الصغریٰ فقال کذبت الیہود یعنی" ہم نے کہا

یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم عزل کرتے تھے۔ یہود کہتے ہیں۔ یہ چھوٹا زندہ درگور کرنا ہے۔ فرمایا یہود جھوٹ کہتے ہیں"

یہ تین حدیثیں تو مولوی محمود حسن صاحب نے ذکر کی ہیں۔ ایک حدیث ہم بھی ذکر کئے دیتے ہیں۔ بخاری ومسلم میں ہے عن ابی سعید الخدری قال اصبنا سبایا فکنا نعزل ثم سالنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لنا وانکم لتفعلون وانکم لتفعلون وانکم لتفعلون ما من نسمة کائنة الی یوم القیمة الا ھی کائنة۔ یعنی ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لڑائی میں ہمارے حصہ میں لونڈیاں آئیں۔ ہم عزل کرتے تھے پھر ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو تین مرتبہ بطور انکار فرمایا۔ کیا تم یہ کام کرتے ہو؟ جو جان قیامت تک پیدا ہونے والی ہے وہ ضرور پیدا ہوگی۔

یہ چار حدیثیں ہیں۔ ان میں سے اخیر کی تین صاف بتلا رہی ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بغیر اطلاع نبوی کے عزل شروع کر دیا تھا پھر دریافت کیا گیا۔ تو آپ نے منع نہیں فرمایا مگر کچھ اچھا بھی نہیں سمجھا۔ ان کے علاوہ اور کئی حدیثیں مسلم باب حکم العزل اور باب کراھیة العزل میں موجود ہیں جو بغیر اطلاع نبوی کے عزل کے شروع ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ البتہ ایک حدیث مسلم باب العزل میں ابوسعید خدری رضہ کی ایسی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ابھی عزل کا ارادہ ہی کیا تھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ نے کچھ اچھا نہ سمجھا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:۔ اردنا ان نستمتع ونعزل فقلنا نفعل ذلک ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اظھرنا لا نسئله فسئلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا علیکم الا تفعلوا ما کتب اللہ خلق نسمة کائنة الی یوم القیامة الا ستکون۔ یعنی ہم نے لونڈیوں سے فائدہ اٹھانے اور عزل کرنے کا ارادہ کیا۔ پھر ہم نے کہا کہ ہم عزل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود ہیں، ان سے نہ پوچھیں پھر ہم نے پوچھا تو آپ نے فرمایا، عزل نہ کرنے میں تمہارا کیا حرج ہے، جو جان قیامت تک پیدا ہونے والی ہے وہ پیدا ہوکر رہے گی۔"

یہ حدیث بظاہر پہلی حدیثوں کے خلاف ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض صحابہ بغیر اطلاع نبوی کے عزل کرنے لگ گئے اور بعض متردد رہے۔ یہاں تک کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کی نوبت آگئی اسلئے روایتیں دو طرح کی ہوئیں یا صحابہ رضہ نے عزل کرنے سے پہلے پوچھنے کا ارادہ کیا جیسے اس روایت میں ہے مگر پھر اس خیال سے کہ اصل ہر شئے میں اباحت ہے اگر منع ہوگا تو ممانعت اتر آئے گی۔ سوال سے پہلے ہی عزل کرنے لگ گئے چنانچہ پہلی روایتوں میں ہے پھر آخر سوال بھی کر لیا۔ بہرصورت بغیر اطلاع نبوی کے عزل ضرور ہوا۔

رہی یہ بات کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بغیر اطلاع نبوی کے عزل کس بناء پر کیا تھا تو اسکو پہلی حدیث نے صاف کر دیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس میں حرج نہیں سمجھا۔ اور خیال کیا کہ قرآن مجید کے اترنے کا زمانہ ہے اگر منع ہوگا تو ممانعت ہو جائیگی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کیونکہ جب کسی امر کی ممانعت نہ ہو خواہ مخواہ تردد اچھا نہیں۔ ایک حدیث بھی اس قسم کی ہے جس کے راوی ابوالدرداء رضی اللہ عنہ ہیں جسکو حاکم رح نے صحیح کہا ہے اور بزار رح نے حسن کہا ہے نیل الاوطار جلد ۶ صفحہ ۲۲۳ میں نقل کی ہے اوسکے الفاظ یہ ہیں:۔

ما احل اللہ فی کتابه فھو حلال وما حرم فھو حرام وما سکت عنه فھو عفو فاقبلوا من اللہ عافیته فان اللہ لم یکن لینسی شیئا ثم تلا وما کان ربک نسیا۔ یعنی جو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے وہ حلال ہے اور جو حرام کیا ہے وہ حرام ہے اور جس سے چپ ہوگیا وہ معاف ہے۔ بس اللہ کی معافی قبول کرو، ایسا نہیں کہ کسی چیز کو بھول جائے کیونکہ اللہ تعالی بھولنے والا نہیں۔ پھر قرآن کی آیت پڑھی وما کان ربک نسیا یعنی تیرا رب بھولنے والا نہیں"

02704

مولوی محمود حسن صاحب کا یہ کہنا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے اہل وعیال کے ساتھ ڈر کے مارے زیادہ خوش طبعی اور بے تکلفی نہیں کرتے تھے چنانچہ فتح الباری جزء ۲۱ صفحہ ۱۳۱ میں بھی ہے تو یہ بیشک صحیح ہے کہ دُنیوی خواہشات میں پڑنا صحابہؓ کی شان سے بعید تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس کام میں وہ حرج نہ سمجھیں وہ بھی نہ کریں، خصوصاً جبکہ وہ امر خواہشات کی قسم سے بھی نہ ہو بلکہ محض ایک ضرورت سمجھکر کیا جائے جیسے عزل کہ محض حمل کے ڈر سے کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جابر رضی اللہ عنہ نے عزل کے جائز ہونے پر دو دلیلیں دی ہیں۔

ایک یہ کہ ہم عزل کرتے تھے اور قرآن اترتا تھا۔ یعنی زمانہ نزولِ وحی کا تھا۔ اگر منع ہوتا تو ممانعت ہوجاتی۔ یہ دلیل اونہوں نے اپنے شاگرد عطاءرحؒ کو بتلائی۔

دوسری دلیل یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال ہوا تو آپؐ نے منع نہیں فرمایا۔ اور یہ دلیل اونہوں نے اپنے شاگرد ابو الزبیرحؒ کو بتلائی۔

دوسری دلیل سے یہاں بحث نہیں پہلی دلیل کی ہم ذرا تشریح کرتے ہیں۔ بلوغ المرام اور عمدة الاحکام میں ہے۔ عن جابر رضی اللہ عنہ قال کنا نعزل علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والقرآن ینزل لو کان شیئ ینھی عنہ نھانا عنہ القرآن متفق علیہ یعنی "ہم قرآن کے اُترنے کے زمانہ میں عزل کرتے تھے۔ اگر منع ہوتا تو قرآن منع کردیتا"۔

اس حدیث کا اخیری ٹکڑا (اگر منع ہوتا تو قرآن منع کردیتا) یا تو جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے چنانچہ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔ یا سفیان کا قول ہے چنانچہ مسلم باب حکم العزل سے معلوم ہوتا ہے اور قرآن سے مراد عام ہے خواہ حدیث ہو یا قرآن کیونکہ حدیث بھی اللہ کی طرف سے ہے۔ اگر یہ جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے تو اونہوں نے زیادہ تشریح کے لئے ذکر کیا اگر نہ ذکر کرتے تو اس سے پہلا ٹکڑا (ہم عزل کرتے تھے اور قرآن اُترتا تھا) ہی کافی تھا۔ اور اگر سفیان کا قول ہو تو اونہوں نے جابر رضی اللہ عنہ کی مراد بیان کی ہے۔ بہرصورت یہ دلیل دوسری دلیل سے بالکل الگ ہے۔

خلاصہ یہ کہ بیشک عزل کی بابت پیچھے حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت بھی کیا گیا اور آپؐ نے اس سے منع نہیں فرمایا۔ مگر ہمارا استدلال صرف اتنی بات سے ہے کہ صحابہؓ اس اصول کے قائل تھے کہ زمانہ وحی میں ہم کوئی برا کام کریں گے تو اللہ تعالٰے ضرور اس سے منع فرمادیگا، خواہ کچھ مدت کے بعد ہی منع فرمائے۔ اس اصول کی بنا پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھے بغیر عزل شروع کردیا اور اسی اصول سے جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے شاگرد ابو الزبیرحؒ کے پاس جوازِ عزل پر استدلال کیا۔ پس جو شخص صحابہ رضؓ کے اس اصول کا پابند نہ ہو خواہ حنفی ہو یا اہلحدیث، ہم اسکو ڈبل غلطی پر سمجھتے ہیں اور اس اصول میں کسی قسم کی کمی بیشی نہیں کرتے اور جو لوگ اس میں یہ قید بڑھاتے ہیں کہ آدھے یا آدھے سے زیادہ صحابہ اس کام کو کریں تو وہ کام جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ یہ قید محض اپنے خیال سے بڑھاتے ہیں بلکہ جابر رضی اللہ عنہ اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث جس سے یہ اصول ثابت ہوتا ہے، اس کے یہ لفظ اس قید کے خلاف ہیں کنا نعزل والقرآن ینزل (یعنی "ہم عزل کرتے تھے اور قرآن اُترتا تھا") اس میں متکلم مع الغیر کی ضمیر ہے جسکی دس تک حد ہی نہیں۔ پھر کیا جابر رضی اللہ عنہ اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے دریافت کرکے تعداد کا اندازہ لگایا تھا کہ عزل کرنیوالے آدھے تھے یا آدھے سے زیادہ تھے۔ پھر ایسا بھی بہت کم اتفاق پڑتا ہے کہ شیرخوار بچوں والے آدمی اون آدمیوں کی نسبت آدھے ہوں یا آدھے سے زیادہ ہوں جنکی بیویں

(بیویاں یا لونڈیاں) نہیں یا ہیں مگر حاملہ ہیں یا بے حمل ہیں۔ بلکہ یہ صورت مشاہدہ کے بالکل خلاف ہے کیونکہ شیر خوار بچوں والے کم دیکھے جاتے ہیں۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ جب شیر خوار بچوں والی عورتوں کی کثرت ہو تو حاملہ کی بھی کثرت ہوگی کیونکہ ہر بچہ والی پہلے حاملہ ہوتی ہے تو مجرد آدمی اور حاملہ عورتوں والے اور بے حمل عورتوں والے آدمی یہ سب ملکر عزل نہ کرنیوالوں کی تعداد سے ضرور زیادہ ہوں گے۔

پھر یہ بھی کوئی ضرور نہیں کہ ہر شیر خوار بچہ والا آدمی عزل ہی کرے کیونکہ بعض کی کئی عورتیں ہوتی ہیں اور بعض کے بچے جب دو سال کے اندر کھانے پینے لگ جاتے ہیں تو انکو عزل کی حاجت ہی نہیں ہوتی اور بعض اس قسم کے قواعد کے پابند ہی نہیں ہوتے کہ پانی باہر نکالیں اور بعض اپنے نفس کو ضبط رکھنے والے ہوتے ہیں جو ہمالت میں صحبت نہیں کرتے علیٰ ہذا القیاس بہت سی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں تو پھر آدھے یا آدھے سے زیادہ کی قید کسطرح تسلیم کیجا سکتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ عزل کرنیوالے اگرچہ تھوڑے ہوتے تھے مگر اس رائے میں متفق بہت تھے تو اس کی بابت عرض ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ نے کنا نعزل میں عزل کرنے کا ذکر کیا ہے رائے میں کثرت کا ذکر انہوں نے نہیں کیا۔ کثرت تو کجا سرے سے رائے ہی کا ذکر نہیں ؎

جو کہنا ہے سو کہہ لیکن سمجھکر مرد نعمانی ‌ ‌ ‌ ‌ چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی!!

تنبیہ:۔ مولوی محمود حسن صاحب نے احسن القریٰ کے صفحہ ۱۲ میں سوال کیا ہے کہ کوئی ایسی مثال بتلاؤ جہاں ایک ہی صحابی کے قول و فعل کو حضرات علماء نے صرف اسی وجہ سے مرفوع قرار دیا ہو کہ وہ زمانۂ نزول وحی کا قول و فعل ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً)

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ آپ کا یہ سوال بے محل ہے کیونکہ جواثی کے واقعہ میں جمعہ پڑھنے والا ایک نہ تھا، بلکہ کئی تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کی مثال نہ ملے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ عزل والا قاعدہ جیسے ایک سے زیادہ میں جاری ہوتا ہے، ویسے ہی ایک میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً بھنگ کی حرمت صریح قرآن و حدیث میں نہیں آئی مگر چونکہ کل مسکر حرام (یعنی ہر نشے والی چیز حرام ہے) کا قاعدہ اس میں جاری ہے اس لئے اس کی حرمت میں کوئی شبہ نہیں۔ اسی طرح عزل کا قاعدہ جہاں جاری ہوگا، اوس قول و فعل سے استدلال صحیح ہوگا۔ جہاں نہ جاری ہوگا وہاں نہ ہوگا خواہ علماء کے کلام میں اس کی تصریح ہو یا نہ۔ جیسے بھنگ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح نہیں کی!

تیسرا جواب یہ ہے کہ لیجئے ہم آپ کی یہ خواہش بھی پوری کئے دیتے ہیں مگر اس احسان کو یاد رکھئے گا۔ جنگ احد میں جابر رضی اللہ عنہ کے باپ ایک قبر میں دفن کئے گئے۔ جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میرے نفس نے اسکو گوارہ نہ کیا آخر چھ ماہ کے بعد میں نے نکال کر انکو علیحدہ دفن کر دیا۔ اس پر حافظ ابن حجر صاحب رحمہم اللہ لکھتے ہیں وفی الحدیث

ؔلہ اگر کہا جائے کہ کچھ کرتے تھے اور باقی راضی تھے۔ اس بناء پر سب کی طرف عزل کرنے کی نسبت کر دی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر متکلم سب یا اکثر پر دلالت نہیں کرتی۔ دوم یہ کہ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ باقی راضی تھے۔ سوم صرف رضاء سے اون کی طرف عزل کرنے کی نسبت کر دینا یہ مجاز ہے اور مجازی معنے بغیر دلیل کے نہیں لیا جا سکتا۔ فافہم ۱۲

جابر الثانی دلالۃ علی جواز الاخراج لامر یتعلق بالحی لانہ لا ضرر علی المیت فی دفن میت اخر معہ وقد بین جابر ذلک بقولہ فلم تطب نفسی "یعنی" میت کو کسی ایسے امر کی وجہ سے جو زندے سے تعلق رکھے نکالنا درست ہے اور وہ امر (جو زندے سے تعلق رکھتا ہے) یہ تھا جو جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ میرے نفس نے اس بات کو برداشت نہ کیا۔"

دفع دخل:۔ شاید کسی کو یہ خیال گذرے کہ صفحہ ۸۸ میں گذر چکا ہے کہ علامہ شوکانی رح نے جابر رضی کے اس فعل کو لائق استدلال نہیں سمجھا، اب یہاں حافظ ابن حجر رح سے لائق استدلال ہونا نقل کیا ہے۔ اس کی کیا وجہ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ شوکانی رح کے خیال میں اس کی ممانعت میں وحی نازل ہوئی ہوئی تھی اور حافظ ابن حجر رح کا خیال اس طرف نہیں گیا۔ اس لئے ایک نے استدلال کیا دوسرے نے رد کر دیا۔ اگر نزول وحی کا قول و فعل علامہ شوکانی رح کے نزدیک مطلقاً حجت نہ ہوتا تو عزل کا قاعدہ کیوں پیش کرتے بلکہ وہ تو زمانہ نزول وحی کے بعد کے قول و فعل کو بھی دیگر صحابہ کے مخالف نہ ہونے کی صورت میں حجت کہتے ہیں چنانچہ نیل الاوطار جلد ۳ صفحہ ۲۶۴ میں لکھتے ہیں:۔ رأی الصحابی اذا لم یخالفہ غیرہ حجۃ والواقع ھھنا کذلک یعنی "صحابی کی رائے جب کوئی اس کے مخالف نہ ہو، حجت ہے، اور یہاں ایسا ہی ہے۔"

دیکھئے! یہاں مطلقاً رائے صحابی کو حجت کہا ہے جس میں زمانہ نزول وحی کے بعد کی رائے بھی داخل ہے۔

رہی یہ بات کہ وہ وحی کونسی تھی جو میت کو قبر سے نہ نکالنے کی ممانعت میں علامہ شوکانی رح کے خیال میں آئی اور حافظ ابن حجر رح کا خیال اس طرف نہیں گیا۔ سو اس کی تفصیل صفحہ ۸۸ و ۸۹ میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ ہو۔

تعجب۔ مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی اوثق العرٰی کے صفحہ ۹ میں لکھتے ہیں:۔

"جو امر صحابی نے اپنی رائے سے بدوں علم و اطلاع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عملدرآمد فرمایا اور اس کی ممانعت میں نزول وحی نہ ہوا تو اس امر کے جواز کی دو شرطیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں کوئی نص ممانعت نہ ہو۔

دوسری یہ کہ اس پر عامہ صحابہ تعامل فرمائیں نہ چند نفر اصحاب۔ اگر کوئی نص ممانعت کی موجود ہو تو ہرگز صحابہ کا تعامل معتبر نہ ہوگا۔ بمقابلہ نص صریح صحیح کے اور نہ یہاں ضرورت نزول وحی کی ہوگی۔ کہ وہ نص ممانعت خود بمنزلہ وحی موجود ہے۔ چنانچہ سب پر واضح ہے۔ اور اگر بدون اطلاع نص کے اکثر صحابہ نے بھی کوئی عمل کیا اور اس پر انکار کیا گیا تو وہ بھی قابل اعتماد نہ ہوگا اور ضرورت نزول وحی کی نہ ہوگی۔ کیونکہ قول اور فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل وحی کے ہے۔"

مولوی محمود حسن صاحب احسن القرٰی کے صفحہ ۱۰۳ میں لکھتے ہیں:۔ "درصورت عدم نزول ممانعت تعامل مذکور (یعنی تعامل صحابہ رضی اللہ عنہم) کو دلیل جواز بنانے کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ اس بارہ میں کوئی نص ممانعت اور دلیل حرمت موجود نہ ہو۔ دوسری یہ کہ عامہ صحابہ اس پر تعامل فرمائیں نہ چند اصحاب۔"

ناظرین خیال فرمائیں کہ کل دو شرطیں انہوں نے لگائی ہیں جن میں سے پہلی میں تو ہمکو اتفاق ہے، دوسری کی بابت ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک نہیں جسکی وجہیں دو ہیں۔ ایک یہ کہ عزل کے مسئلہ میں اکثر کا تعامل ثابت نہیں۔ قولاً نہ فعلاً بلکہ فعلاً اس کا خلاف ثابت ہے کیونکہ عزل کرنے والے دوسروں کی نسبت تھوڑے تھے۔ دوم یہ کہ جابر

رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قلت کثرت کو دلیل نہیں بنایا بلکہ زمانہ نزول وحی میں عزل کے ہونے کو دلیل بنایا ہے۔ خیر دوسری شرط میں خواہ ہمارا اتفاق ہو یا نہ مگر دو شرطوں سے زیادہ ان صاحبوں نے کوئی شرط نہیں لگائی۔ اب یہ کہنا کہ عزل کے مسئلہ میں نص جواز بھی موجود ہے اور قصہ جواثی میں نص جواز موجود نہیں (یعنی مسئلہ عزل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال ہوا تو آپ نے منع نہیں فرمایا اور قصہ جواثی میں ایسے سوال ہونے کا ذکر نہیں) یہ کیسا بے معنی کلام ہے ہمنے مانا کہ مسئلہ عزل کی بابت آپ سے سوال وجواب ہوا مگر یہ سوال وجواب تو جواز عزل کی دوسری دلیل ہے۔ اس دلیل کو پہلی دلیل سے کیا تعلق؟ پہلی دلیل میں تو صرف دو شرطیں لگائی ہیں جن میں اس سوال وجواب کا ذکر نہیں۔ یہ عجیب نسیان ہے کہ لکھتے ہی بھول جاتے ہیں ؎

اس قدر بھی بیخودی اچھی نہیں تر بھول جائے جس میں اپنا ہی لکھا

تعجب ۱۔ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ شوکانیؒ نے جواثی کے واقعہ سے دو طرح پر استدلال کیا ہے۔ ایک یہ کہ عادت صحابہؓ کے خلاف ہے کہ نزول وحی کے زمانہ میں اپنی رائے سے شریعت کی کوئی بات کرنے لگ جائیں۔ دوم اوس طرز سے استدلال کیا ہے جس طرز پر جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابو سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواز عزل پر استدلال کیا ہے چنانچہ اصل عبارت حافظ ابن حجرؒ اور علامہ شوکانیؒ کی یہ ہے: ووجه الدلالة ان الظاهر ان عبد القيس لم يجمعوا الا بامر النبي صلى الله عليه وسلم لما عرف من عادة الصحابة من عدم الاستبداد بالامور الشرعية في زمن نزول الوحي ولانه لو كان ذلك لا يجوز لنزل فيه القرآن كما استدل جابر وابو سعيد على جواز العزل بانهم فعلوه والقرآن ينزل فلم ينهوا عنه (فتح الباری جلد ۲ صفحہ ۲۸۶ ونیل الاوطار جلد ۳ صفحہ ۱۰۹) یعنی جواثی کے واقعہ سے اس طرز پر استدلال ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ عبد القیس یعنی اہل جواثی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے جمعہ پڑھا کیونکہ عادت صحابہؓ سے بعید ہے کہ نزول وحی کے زمانہ میں اپنی رائے سے شرعی کام کرنے لگ جائیں اور اس لئے کہ اگر گاؤں میں جمعہ ناجائز ہوتا تو قرآن اترتا جیسے جابرؓ اور ابو سعیدؓ نے عزل کے جائز ہونے پر استدلال کیا کہ صحابہ کرتے تھے اور قرآن اترتا تھا پس منع نہیں کئے گئے۔"

اس پر مولوی محمود حسن صاحب احسن القریٰ کے صفحہ ۱۲۸ میں بڑے طنز اور طعن کے ساتھ کہتے ہیں "ہمارے محدثین کی نیرنگی بھی قابل تماشا و حیرت افزا ہے کہ یا تو قصہ جواثی میں اکابر و اصاغر یعنی چھوٹے بڑے سب یہ فرما رہے تھے کہ یہ ظاہر ہے کہ عبد القیس (یعنی اہل جواثی) نے بغیر امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اقامت جمعہ نہیں کیا کیونکہ صحابہ کوئی کام بغیر ارشاد کے نہیں کیا کرتے تھے خصوصاً زمانہ وحی میں، اور یا ہمارے مجیب ابو المکارم ارشاد فرما رہے ہیں کہ اکابر صحابہ (یعنی بڑے بڑے صحابہ) زمانہ نزول وحی میں مدینہ طیبہ کے اندر بلا استفسار و بلا تحقیق جو چاہتے تھے کر لیتے تھے کہ (عزل) ناجائز ہوگا تو خواہ مخواہ اللہ تعالیٰ اس بارہ میں وحی نازل فرماویگا۔ امید ہے کہ مجیب اس تعارض و اختلاف کے جواب سے مطلع فرمانے میں بخل نہ کرینگے۔" (انتہی ملخصاً)

ناظرین! ہمیں مولوی محمود حسن کی تحریر دیکھ دیکھ کر ایسی حیرانی لاحق ہوتی ہے کہ بیساختہ منہ سے نکلتا ہے ؎

ہم شیخ کی سنتے تھے مریدوں سے بزرگی تر جا کرکے جو دیکھا تو عمامہ کے سوا ہیچ

مولوی محمود حسن صاحب اتنا نہیں سمجھتے کہ عزل کا مسئلہ احکام حسیّہ ہے یعنی عبادات کی قسم سے نہیں جیسے بیوی سے کھڑے یا بیٹھے، اُلٹے یا سیدھے یا رانوں میں صحبت کرنا۔ اسی طرح اچھا کھانا پینا یا پہننا وغیرہ اور جمعہ تو عبادات کی قسم سے ہے، اس میں اپنی رائے کو دخل دینا خطرناک ہے اور بدعت کا ڈر ہے جس میں لعنت کا خطرہ ہے۔ کہاں وہ کہاں یہ۔ اسواسطے تو حافظ ابن حجر وغیرہ ہجرت سے پہلے صحابہؓ کا جمعہ پڑھنا (علی تقدیر الفرضیۃ بمکہ) محض رائے سے نہیں مانتے بلکہ کہتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے پڑھنے سے پہلے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لکھا اور اجازت طلب

کی چنانچہ اس کی مستقل بحث آئندہ آئے گی انشاء اللہ۔ خدا جانے مولوی محمود حسن صاحب کو اصول الشاشی بھی یاد نہیں اس میں نہی حسّی اور نہی شرعی کی بحث موجود ہے جسکو دیکھکر احکام کا دو طرح سے ہونا معلوم ہو جاتا ہے:

غرضکہ عادت صحابہؓ سے تو واقعی بعید ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بغیر ارشاد آپؐ کے عبادت کی قسم کا کوئی کام کریں مگر چونکہ عادت کا خلاف محال نہیں اس لئے اگر کسی پختہ دلیل سے معلوم ہو جائے کہ فلاں کام صحابہ نے اپنی رائے سے کیا ہے تو وہ بیشک رائے سمجھا جائے گا اور اگر کسی پختہ دلیل سے یہ معلوم نہ ہو تو اسکو ارشادِ نبوی پر محمول کیا جائیگا۔ ہاں زمانہ نبوت کے بعد کے افعال واقوال کا رائے سے صادر ہونا چنداں بعید امر نہیں اگرچہ رائے کا دخل بہت کم ہوتا ہے مگر زمانہ نزول وحی کی طرح بعید نہیں کیونکہ اسوقت یہ تو نہیں ہوسکتا تھا کہ ضرورت پڑی تو پوچھ لیا برخلاف وحی کے زمانہ کے کیونکہ اس میں ضرورت کے وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھ سکتے تھے۔ لیکن اگر یہ علم نہ ہو کہ یہ اقوال وافعال زمانۂ نزولِ وحی کے ہیں یا بعد کے ہیں تو اس صورت میں بھی احتیاط صحابہؓ پر نظر کرتے ہوئے ترجیح اسی کو معلوم ہوتی ہے کہ زمانۂ نزولِ وحی کے سمجھے جائیں کیونکہ صحابہؓ دلیری سے وہ بات بیان کرتے تھے جو زمانۂ نزولِ وحی کی ہوتی۔ رہا وہ کام جو عادات کی قسم سے ہے جیسے عزل تو اس کا کسی حالت میں بغیر اجازت نبوی کے ہونا بعید امر نہیں خواہ زمانہ وحی کا ہو یا نہ۔ اگرچہ اس میں بھی صحابہؓ کا احتیاط بہت تھا مگر چونکہ عادات میں داخل ہے اس لئے بدعت ہونے کا خطرہ نہیں ہے جو لعنتِ الٰہی کا سبب ہے:

خلاصہ یہ کہ عادات اور عبادات میں فرق ہے۔ عبادات میں صحابہؓ کا احتیاط بہت زیادہ تھا اور جمعہ عبادات کی قسم سے ہے پس یہ بہت بعید ہے کہ بلا استفسارِ نبوی صحابہؓ جواثی میں جمعہ شروع کردیں:

علماء اصول نے لکھا ہے کہ صحابی جب کہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فلاں کام کرتے تھے تو یہ مرفوع حدیث یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سمجھی جائے گی۔ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ فتح الباری جزء ۱۳ صفحہ ۱۳۲ میں اعتراض کرتے ہیں کہ عزل کے مسئلہ میں ابوسعیدؓ (وغیرہ) کی حدیث اس کے خلاف ہے کیونکہ صحابہؓ نے عزل کیا اور حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر نہیں ہوئی جب صحابہؓ نے دریافت کیا، جب معلوم ہوا۔ پھر خود ہی اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔ نعم للقائل ان یقول کانت دواعیهم متوفرة علی سواله عن امور الدین فاذا فعلوا الشئ وعلموا انه لم یطلع علیه بادروا الی سواله عن الحکم فیه فیکون الظهور من هذه الحیثیة. یعنی "جواب اس کا یہ ہے کہ صحابہؓ کی طبیعت میں احتیاط بہت تھا۔ جب کوئی کام کرتے اور جانتے کہ حضرتؐ کو خبر نہیں تو فوراً سوال کرتے۔ پس اس لحاظ سے ظاہر یہی ہے کہ جو کام صحابہؓ نے حضرتؐ کے زمانہ میں کیا اسکی اطلاع حضرتؐ کو ہوئی"۔

ناظرین خیال فرمائیں کہ جب امورِ حسیہ کی بابت صحابہؓ کا اسقدر احتیاط تھا تو عبادات میں کتنا احتیاط ہوگا۔ اسی واسطے حافظ ابن حجرؒ جواثی کے واقعہ میں لکھتے ہیں کہ عادتِ صحابہؓ سے بعید ہے کہ (حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں خود بخود کسی شرعی امر کو کرنے لگ جائیں یہاں تک کہ کئی سال اسی میں گذر جائیں۔ نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہو نہ صحابہ رضی اللہ عنہم دریافت کریں)

واللہ! ہمارے حنفی بھائی بڑے دلیر ہیں کہ صحابہؓ کا جو قول وفعل اپنے امام کے خلاف پاتے ہیں خواہ وہ زمانہ نبوت ہی کا ہو تو احتیاط کو بالائے طاق رکھکر جھٹ کہدیتے ہیں کہ یہ رائے صحابہ ہے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہیں ہوا بلکہ مولوی محمود حسن بھی جو مولوی ابوالمکارم کو عزل کے مسئلہ میں صفحہ ۱۲ میں ڈانٹ کر لکھتے ہیں کہ خدا آپکو توفیق انابت دے، تو بہ نصیب کرے، صحابہؓ کے حق میں

یا کہ ڈالا کہ بغیر اطلاع نبوی کے عمل کرنے لگ گئے، وہ تو اپنے گھروں میں کھل کر بات چیت نہ کرتے تھے۔ ذرا ذرا سی بات میں جان سے ڈرتے تھے، آسمان سے پتھر برسنے کا اندیشہ رکھتے تھے، ایسے تھے ویسے تھے؛ وہی مولوی محمود حسن صاحب احسن القری کے ص ۱۰ میں بڑی آزادی سے جواثی کے واقعہ کے جواب میں لکھتے ہیں "بعض حضرات (جیسے حافظ ابن حجر وغیرہ) کا یہ خیال فرمانا کہ حضرات صحابہ جو کچھ کرتے تھے آپ کی اجازت اور اذن سے کرتے تھے، ہرگز درست نہیں۔ ناظرین حدیث بالبداہتہ جانتے ہیں کہ صحابہ کرام سے بہت سے افعال بدوں اذن صریح و اجازت آپ کے بھی ہوتے تھے"۔

ناظرین خیال فرمائیں ہمارے بھائیوں کی دورنگی کہ ڈانٹ ہم کو ہے اور مبتلا خود ہیں۔ سچ ہے ؎
قدرت کے کاروبار نمودار ہو گئے ؛ تر کافر جو کہتے تھے وہ گرفتار ہو گئے

دفع دخل۔ شاید کسی صاحب کو یہ شبہ ہو کہ واقعہ جواثی سے تو گاؤں میں جواز جمعہ ہی ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب جمعہ اور دعوے اہل حدیث کا وجوب کا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس واقعہ کو ہم حنفیہ کے اس دعوی کے رد میں پیش کیا کرتے ہیں کہ گاؤں میں جمعہ جائز نہیں۔ اگر وجوب ثابت کرنا ہو تو آیت جمعہ اور حدیث الجمعة حق واجب الخ وغیرہ اس کے ساتھ ملالیں گے کیونکہ جب جمعہ کی تخصیص مصر کے ساتھ نہ رہی تو گاؤں والے اس آیت و حدیث کے نیچے آجائیں گے اور اگر اہل جواثی نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم سے جمعہ پڑھا جیسا کہ ظاہر یہی ہے کیونکہ عادت صحابہؓ سے بعید ہے کہ نزول زمانہ وحی میں اپنی رائے سے کوئی شرعی کام کرنے لگ جائیں تو اس صورت میں واقعہ جواثی ہی گاؤں میں وجوب جمعہ کی دلیل کافی ہوگا؛

ناظرین ہمنے جواثی کا واقعہ جو اپنے بھائیوں کے سامنے پیش کیا ہے تو محض بطور احسان کیا ہے ورنہ اُن کے منوانے کے لئے زمانہ نزول وحی کے واقعات کی ضرورت نہیں کیونکہ اُن کے نزدیک قول و فعل صحابہؓ حجت ہے خواہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی ہو یا نہ۔ اور خواہ اللہ کی طرف سے اس کی نسبت وحی اُتری ہو یا نہ چنانچہ ظفر الامانی کے صفحہ ۸۲ میں ہے وفی فتح المنان فی تائید مذهب النعمان قال ابن المبارک قال ابو حنیفة ماجاء عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فعلی الراس والعینین وماجاء عن الصحابة فلا اترکه یعنی امام ابوحنیفہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سر آنکھوں پر اور اقوال صحابہؓ کو بھی میں نہیں چھوڑتا"۔ اور صفحہ ۸۰ میں ہے وفی فتح القدیر حاشیة الهدایة قول الصحابة حجة عندنا مالم ینفه شئی من السنة یعنی قول صحابی ہمارے لئے یعنی حنفیہ کے نزدیک حجت ہے بشرطیکہ کسی حدیث کے خلاف نہ ہو"۔

اب حنفیہ پر لازم ہے کہ حضرت علی رضہ کے قول لاجمعة ولا تشریق کو چھوڑ دیں کیونکہ وہ آیت کریمہ اور ابو داؤد اور نسائی کی احادیث (جنکی تفصیل حصہ ۲ کے صفحہ ۲۳ میں گذر چکی ہے) کے خلاف ہے اور اہل جواثی کے مطابق گاؤں میں جمعہ پڑھیں واللہ الموفق۔

تیسرے طریق پر گفتگو

صفحہ ۵ سے یہاں تک دو طریق پر گفتگو ختم ہوئی۔ اب تیسرے طریق پر گفتگو شروع ہوتی ہے۔ تیسرے طریق میں حنفیہ نے یہ کوشش کی ہے کہ اہلحدیث سے جواثی کی حدیث چھین کر اپنی دلیل بنالیں چنانچہ ہوشیار وکیل کی عادت ہے کہ وہ فریق مقابل پر مدافعت کی بجائے قابضانہ حملے کرتا ہے تاکہ اگر مدافعت نہ ہو سکی تو مساوات تو ہو سکی جس کے یہ معنی ہیں ؎
نہ تم صدمے ہمیں دیتے نہ ہم فریادیوں کرتے ؛ نہ کھلتے رازِ سربستہ نہ یہ رسوائیاں ہوتیں

خیر اب سنیئے۔ مولوی ظہیر احسن صاحب نے جامع الآثار میں شرط مصر کی آٹھ دلیلیں ذکر کی ہیں جو حصہ ۲ کے ص ۳۵ میں گذر چکی ہیں۔ آٹھویں دلیل میں جواثی کی حدیث پیش کی ہے، لکھتے ہیں، ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ جواثی میں پڑھا گیا ہے جو بحرین میں ہے اور یہ واقعہ دو تین سال ہجرت سے بعد کا ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کی جلد اول کے صفحہ ۱۲۷ میں لکھا ہے:۔ انما جمعوا بعد رجوع وفدھم الیھم یعنی اہل جواثی نے جمعہ اسوقت پڑھا تھا جب ان کے قاصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس ہو کر گئے تھے" اور اسوقت شراب کی حرمت اتری ہوئی تھی کیونکہ ان کے قاصدوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے مشکوں (کے استعمال) سے منع کیا تھا۔ غرض کم سے کم ہجرت کو دو تین برس ضرور گذر چکے تھے بلکہ قاضی عیاض وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ ان کا قدوم سنہ ۸ ہجری میں واقع ہوا تھا کما فی الفتح اور اسوقت سینکڑوں اہل عوالی اور دیہات مسلمان ہو چکے تھے، جابجا مسجدیں بھی تھیں۔ ذوحا جو مدینہ سے چھتیس میل پر ہے، وہاں کی مسجد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھکر فرمایا کہ یہاں ستر نبیوں نے نماز پڑھی ہے اخرجه الترمذی مگر کسی جگہ مسجد نبوی کے سوا نماز جمعہ نہیں پڑھی گئی اور مقام تو اور موضع قبا جو مدینہ سے تین کوس کے فاصلہ پر ہے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ہفتہ تشریف لیجاتے تھے جہاں کی مسجد کی اتنی بڑی فضیلت ہے کہ اس کی بنا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈالی تھی جس کی شان میں قرآن پاک میں اسس علی التقوی وارد ہوا ہے ایسی متبرک مسجد پھر بھی آپ نے وہاں تو اوسوقت جمعہ پڑھا، جب آپ مکہ سے ہجرت کرکے وہاں اگر دو ہفتہ کے قریب قیام فرمایا۔ کما مر۔ اور نہ بعد قیام مدینہ آپ نے وہاں جمعہ قائم کیا، فرض تو فرض اگر وہاں صرف جائز ہوتا گو فرض نہ ہی جب بھی جواثی سے بہت پیشتر وہاں جمعہ قائم ہو جاتا تا کہ جو لوگ جمعہ کے روز قبا ہی میں رہ جاتے تھے اور مدینہ میں نہیں آتے تھے وہ نماز جمعہ سے محروم نہ رہتے۔ قبا وغیرہ مقامات میں جمعہ نہ ہونا بلکہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ ہجرت کے کئی برس بعد جواثی میں ہونا صاف اس پر دال ہے کہ وہ مواضع محل اقامت جمعہ نہ تھے" انتہی ملخصا۔

یہ مولوی ظہیر احسن صاحب شوق کی آٹھویں دلیل کا خلاصہ ہے۔ مولوی ظہیر احسن نے اہل حدیث کی دلیل پر قبضہ کرنے کی کوشش تو بہت کی ہے مگر جو طرز اختیار کی ہے وہ بالکل ردی ہے کیونکہ کئی دعوے بے ثبوت ہی چھوڑ دیئے ہیں یہ دعوی کیا ہے کہ جواثی میں جمعہ ہجرت کے دو تین سال بعد ہوا ہے، کیونکہ اسوقت شراب حرام ہو چکی تھی۔ مگر یہ نہیں بتلایا کہ شراب کب حرام ہوئی خیر یہ تو ایک معمولی دعوی ہے، بڑا دعویٰ یہ کیا ہے کہ اسوقت سینکڑوں اہل عوالی اور دیہات مسلمان ہو چکے تھے مگر نام صرف قبا ہی کا لیا ہے، کم سے کم دس بیس کا نام تو لیتے، شاید ذوحا کا نام لیکر اس طرف اشارہ کیا ہوگا کہ چھتیس میل کے لوگ مسلمان ہوگئے تو اس سے اندر کے لوگ تو ضرور مسلمان ہوگئے ہوں گے جنکی تعداد سینکڑوں سے کم نہ ہوگی مگر نہیں بتلایا کہ ذوحا والے کب ایمان لائے اور نہ یہ بتلایا ہے کہ ذوحا والے خوشی سے ایمان لائے یا لڑائی ہوئی۔ اگر خوشی سے ایمان لائے ہوں تو ذوحا سے اندر کے لوگوں کا ذوحا والوں سے پہلے ایمان لانا ضروری نہیں، چنانچہ مشکوۃ کے شروع ہی میں وفد عبدالقیس کی حدیث میں ہے کہ "وفد عبدالقیس نے کہا کہ یا رسول اللہ! ہمارے اور آپ کے درمیان کفار مضر ہیں"۔ دیکھیے درمیان کے لوگ یعنی کفار مضر ایمان نہیں لائے اور عبدالقیس جو بہت دور تھے ان کو ایمان نصیب ہو گیا۔ ہاں اگر ذوحا والے لڑائی سے ایمان لائے ہوں تو خیال ہو سکتا ہے کہ وہاں تک فتوحات ہو گئے تھے! خدا جانے مولوی ظہیر احسن صاحب

---

[1] شراب جنگ احد کے بعد حرام ہوئی ہے اور جنگ احد تیسرے سال سنہ ہجری میں ہوا ہے۔ مولوی ظہیر احسن نے تعیین اسلئے نہیں کی کہ دو تین سال کے لفظ سے زیادہ کا شبہ پڑے۔ ۱۲

واقعات سے بے خبر ہیں یا دیدہ دانستہ ایسا کہہ رہے ہیں۔ دیکھئے بنو قریظہ اور بنو نضیر جو مدینہ کے پاس تھے سنہ چار پانچ تک رہے ہیں چنانچہ صفحہ ۳۶ میں بحوالہ ابن کثیر جلد ۸ و ۹ اور بحوالہ زاد المعاد جلد اول گذر چکا ہے بلکہ جنگ بدر تک (جو ہجرت کے ۱۸-۱۹ ماہ بعد ہوا ہے ملاحظہ ہو زاد المعاد) مدینہ میں بھی بہت کفار موجود تھے چنانچہ حصہ ۲ کے پچیسویں تعارض صفحہ ۱۵۲ میں گذر چکا ہے تو یہ کہنا کہ ہجرت کے دو تین سال بعد سینکڑوں اہل عوالی اور دیہات مسلمان ہو چکے تھے یہ کسقدر دلیری کا کلمہ ہے۔

تیسرا یہ تو جو کچھ ہوا سو ہوا، ہم یہاں پر ایک سوال کرتے ہیں، اوس کا جواب عنایت ہو۔ تفسیر ابن کثیر جلد ۵ ص ۶۶ میں ہے:- اقبل رسول الله صلی الله علیه وسلم یعنی من تبوك حتی نزل بذی أوان بلد بینه وبین المدینة ساعة من النهار یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک سے (جو نویں سال سنہ ۹ ہجری کے ہوا ہے) واپس آئے یہاں تک کہ ذی أوان شہر میں اترے جو مدینہ سے ایک گھڑی کے فاصلہ پر ہے"

اب سوال یہ ہے کہ جب جواثی سے پہلے رو خار تک اسلام پھیل چکا تھا جو مدینہ سے چھتیس ۳۶ میل پر ہے تو ذی اوان شہر میں جمعہ کب پڑھا گیا؟ جواثی سے پہلے یا پیچھے؟ اگر پہلے پڑھا گیا تو جواثی کا جمعہ مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلا نہ رہا۔ اگر پیچھے پڑھا گیا تو جواثی سے پہلے رو خمار تک اسلام پھیلنے کا دعوی غلط ہوا۔ اب جونسی صورت آپ کو پسند ہو اختیار کرلیں ؎

من نہ گویم ایں مکن آں کن ؎ مصلحت بین و کار آساں کن

رہا قبا کا جھگڑا کہ ہجرت کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز جمعہ پڑھی یا نہ اور فرضیت جمعہ مکہ میں ہوئی یا مدینہ میں، اور اہل قبا سے کچھ لوگ جمعہ سے رہ جاتے تھے یا نہ۔ یعنی باری باری آنے کا ثبوت یا عدم ثبوت، سو یہ تمام باتیں قبا کی مستقل بحث میں آئندہ آئیں گی انشاء اللہ۔ اور کچھ حصہ ۲ کے چھٹے۔ ساتویں، دسویں بیسویں تیئیسویں تعارض وغیرہ کے ضمن میں بھی گذر چکی ہیں بلکہ ان کے علاوہ قبا کے قنا مصر ہونے کی بحث اور دیگر کئی مفید بحثیں بھی گذر چکی ہیں۔

البتہ ضیافت طبع کے لئے ہم یہاں بھی تین سوال کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیہ میں ہے:- وعن محمد ان کل موضع مصره الامیر فهو مصر حتی انه لو بعث الی قریة نائبا لاقامة الحدود والقصاص تصیر مصرا فاذا عزله تلحق بالقری (نور الشمعہ صفحہ ۳۵) یعنی امام محمد رح سے روایت ہے کہ جس موضع کو امیر مصر قرار دے وہ مصر ہے یہاں تک کہ اگر امیر حدود اور قصاص کے قائم کرنے کی غرض سے گاؤں میں نائب بھیجدے تو وہ مصر ہو جائیگا پھر جب اسکو معزول کردیگا تو دیہات سے مل جائے گا"

علامہ عینی رح شرح بخاری میں لکھتے ہیں:- ان الامام اذا بعث الی قریة نائبا تصیر مصرا (نور الشمعہ ص ۳۴) یعنی "جب امام گاؤں میں نائب بھیجدے تو وہ مصر ہو جاتا ہے"

اب سوال یہ ہے کہ جب اہل قبا وغیرہ سے کچھ لوگ پیچھے رہ جاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نائب کیوں نہ بھیجا تاکہ جو لوگ پیچھے رہ جاتے تھے وہ بھی جمعہ کی فضیلت سے محروم نہ رہتے یا شاید سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ میں شریک ہوتے ہوں گے اس لئے نائب کی ضرورت نہ رہی۔ ذرا سوچکر جواب دیں۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ رد المحتار میں ہے اذا بنی مسجد فی الرستاق بامر الامام فهو امر بالجمعة اتفاقا (نور الشمعہ ص ۳۵) یعنی "اگر امام کے امر سے گاؤں میں مسجد بنائی جائے تو یہ بالاتفاق جمعہ کا امر ہے" اور قبا میں جو مسجد

تھی تو اُسکی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نے اپنے ہاتھ سے رکھی تھی تو پھر قبا میں جمعہ کیوں نہیں پڑھا گیا؟ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چاہیئے تھا کہ تمام عوالی میں مسجدیں بنانے کا امر فرماتے تاکہ جو لوگ پیچھے رہ جاتے وہ بھی جمعہ پڑھتے:

تیسرا سوال یہ ہے کہ جب بادشاہ نائب بھیجکر یا مسجد نبوی اگر جمعہ پڑھوا سکتا ہے تو پھر ہجرت کے موقعہ پر قبا میں آپؐ نے جمعہ کیوں نہیں پڑھا؟ کیا آپؐ نائب سے بھی کم تھے؟

خیر، یہ سوالات تو بطور جملہ معترضہ کے تھے۔ ہمارا اصل مقصود یہ ہے کہ مولوی ظہیر احسن صاحب کا یہ دعویٰ کہ دو تین سال تک سینکڑوں اہلِ عوالی اور دیہات مسلمان ہو چکے تھے۔ یہ بالکل بے ثبوت ہے چنانچہ اس کا بے ثبوت ہونا ظاہر ہو چکا، اب اور سنیئے:۔

مولوی ظہیر احسن نے اس موقعہ پر کچھ خیانت سے بھی کام لیا ہے مگر خیانت بتلانے سے پہلے تھوڑی سی تمہید سُن لیں۔ وہ یہ کہ مولوی ظہیر احسن جواثا کی حدیث سے شرط مصر ثابت کرنا چاہتے ہیں مگر جواثا کی حدیث سے شرط مصر اُسوقت ثابت ہو سکتی ہے، جب پہلے تین باتیں ثابت ہو جائیں۔ ایک یہ کہ جواثا سے پہلے کئی دیہات اسلام لا چکے تھے۔ دوسری یہ کہ باوجود جمعہ فرض ہونے کے ان دیہات میں جمعہ نہیں پڑھا گیا۔ تیسری یہ کہ جمعہ نہ پڑھنے جانے کی وجہ صرف یہی تھی کہ وہ دیہات تھے۔ اگر ان تین باتوں سے ایک آدھ ثبوت کو نہ پہنچے تو جواثا کی حدیث سے شرط مصر ثابت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً جواثا سے پہلے اگر کسی گاؤں والے مسلمان نہ ہوئے ہوں تو ضرور ہے کہ پہلا جمعہ مسجدِ نبویؐ کے بعد جواثا میں ہو۔ پس اس سے شرط مصر ثابت نہیں ہوگی اور اگر کسی گاؤں والے جواثا سے پہلے اسلام لائے ہوں مگر وہ جمعہ بھی پڑھتے ہوں تو بھی شرط مصر ثابت نہیں ہوگی بلکہ گاؤں میں جمعہ ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر گاؤں میں جمعہ نہ پڑھتے ہوں مگر نہ پڑھنے کی وجہ دیہاتی ہونا نہ ہو بلکہ کوئی اور وجہ ہو مثلاً اہلِ جواثا سے پہلے اُن کو فرضیتِ جمعہ کا علم نہ ہوا ہو تو بھی شرط مصر ثابت نہیں ہوگی۔ غرض جب تک یہ تینوں باتیں ثابت نہ ہوں جواثا کی حدیث سے شرط مصر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اب مولوی ظہیر احسن کی خیانت سنیئے:۔

فتح الباری میں جہاں سے یہ بات نقل کی ہے کہ اہلِ جواثی نے قاصدوں کے واپس آنے کے بعد جمعہ پڑھا ہے، اسی جگہ انہی سطروں میں ہے کہ اہلِ جواثی دیگر اہلِ دیہاتؔ سے پہلے اسلام لائے ہیں جس حدیث میں ان قاصدوں کے آنے کا ذکر ہے اس میں یہ الفاظ ہیں:۔ فقالوا یا رسول اللہ انا لا نستطیع ان ناتیک الا فی الشہر الحرام بیننا و بینک ھذا الحی من کفار مضر فمرنا بامر فصل نخبر بہ من ورائنا و ندخل بہ الجنۃ۔ یعنی ان کے قاصدوں نے کہا یا رسول اللہؐ! ہم حرام مہینوں میں ہی آ سکتے ہیں کیونکہ ہمارے اور آپؐ کے درمیان یہ قبیلہ کفارِ مضر کا ہے۔ آپؐ ایک فیصلہ کی بات فرمائیں جسکی خبر ہم پچھلے لوگوں کو دیں اور جنت میں داخل ہو جائیں"

ان الفاظ پر حافظ ابن حجر رح لکھتے ہیں:۔ فیہ دلیل علی تقدم اسلام عبد القیس علی قبائل مضر الذین کانوا بینھم و بین المدینۃ و کان مساکن عبد القیس بالبحرین و ما والاھا من اطراف العراق و یدل علی سبقھم الی الاسلام ایضا ما رواہ المصنف فی الجمعۃ عن ابن عباس ان اول جمعۃ جمعت بعد جمعۃ فی مسجد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فے مسجد عبد القیس بجواثی من البحرین و ھی قریۃ شھیرۃ

لہ دیگر اہلِ دیہات سے مراد اہلِ قبا وغیرہ کے سوا ہیں کیونکہ قبا وغیرہ میں مہاجرین و انصار ہی آباد تھے۔ فافہم ۱۲

بهم وانما جمعوا بعد رجوع وفدهم اليهم فدل على انهم سبقوا جميع اهل القرى الى الاسلام. (فتح الباري جزء اول كتاب الايمان صفحہ ۶۹) انتهى ملخصًا ـ یعنی" اس میں دلیل ہے کہ عبدالقیس مضر کے قبیلوں سے پہلے (جو کہ جواثی کے اور مدینہ کے درمیان تھے) پہلے اسلام لائے ہیں اور عبدالقیس بحرین اور اس کے گرد و نواح اطراف عراق میں آباد تھے اور ان کے پہلے اسلام لانے پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو کتاب الجمعہ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ پہلا جمعہ مسجد نبوی کے بعد مسجد عبدالقیس میں پڑھا گیا ہے جو جواثی میں واقع ہے اور جواثی اُن کا مشہور گاؤں ہے پس معلوم ہوا کہ وہ تمام اہل قریٰ سے پہلے اسلام لائے ہیں۔"

اس عبارت میں حافظ ابن حجرؒ نے ان کے پہلے اسلام لانے پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ ایک ان کا یہ کہنا کہ ہمارے اور آپ کے درمیان کفار مضر ہیں، دوم ان کا جمعہ سب سے پہلے قائم کرنا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ جزء رابع صفحہ ۲۸۶ میں دوبارہ تنبیہ کی ہے، فرماتے ہیں وفيه اشعار بتقديم اسلام عبد القيس على غيرهم من اهل القرى وهو كذلك كما قررته في اواخر كتاب الايمان یعنی اہل جواثی کے واقعہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ اور اہل دیہات سے پہلے اسلام لائے ہیں (کیونکہ اگر اور دیہات والے پہلے ایمان لاتے تو جواثی سے پہلے اُن میں جمعہ قائم ہو جاتا) اور بات اسی طرح ہے چنانچہ کتاب الایمان کے اخیر میں میں نے اس کی تقریر کی ہے۔"

دیکھئے، حافظ ابن حجرؒ صاحب بار بار تنبیہ کر رہے ہیں مگر مولوی ظہیر احسن صاحب اپنے بے ثبوت دعوے پر ہی اڑے بیٹھے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ اہل جواثی کے آنے سے پہلے سینکڑوں دیہات مسلمان ہو چکے تھے"۔ اصل میں مولوی ظہیر احسن کچھ چالاک آدمی تھے، دیانت سے کم کام لیتے تھے، زیادہ تر داؤ پر رہتے تھے۔ قاصدوں کے واپس آنے کے بعد اہل جواثی کا جمعہ قائم کرنا تو حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا کیونکہ اس میں ان کا فائدہ تھا (کیونکہ اگر حافظ ابن حجرؒ کے اس قول کا خیال نہ کیا جائے تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ شاید انہوں نے آنے سے پہلے ہی جمعہ قائم کر دیا ہو اور جب جمعہ پہلے ہوا تو اسلام بھی پہلے ہوا تو اب ان کے قاصدوں کا آنا خواہ کسی سنہ ہجری میں ہو، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل جواثی کے اسلام سے پہلے کئی دیہات مسلمان ہو چکے تھے اور مولوی ظہیر احسن اسی (کئی دیہات کا پہلے مسلمان ہونا) کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ جواثی کی حدیث سے شرط مصر کا ثبوت اس پر موقوف ہے چنانچہ ابھی تمہید میں گذرا ہے کہ جب تک تین باتیں ثابت نہ ہوں جواثی سے شرط مصر ثابت نہیں ہو سکتی۔ پس اس غرض سے قاصدوں کے واپس آنے کے بعد جمعہ کا قائم ہونا تو حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا اور اہل دیہات سے اہل جواثی کا پہلے اسلام لانا جو اسی جگہ لکھا تھا اس سے سرے سے چشم پوشی کی۔ اس خیال سے کہ اگر کسی کی نظر اس عبارت پر نہ پڑی تو جان چھوٹی اور اگر پڑ گئی تو پھر جو کچھ ہو گا دیکھا جائے گا چنانچہ اسی طرح ہوا جب مولوی ابو المکارم نے جامع الآثار کا رد مذہب المختار لکھا اور اس میں حافظ ابن حجرؒ کے اس قول پر توجہ دلائی تو آپ نے مذہب المختار کا جواب لامع الانوار لکھا اور اس میں حافظ ابن حجرؒ کے اس قول پر نکتہ چینی شروع کر دی چنانچہ لامع الانوار کے صفحہ ۳۰ میں لکھتے ہیں:۔ "یہ دعوی کہ اہل قریٰ میں سب سے پہلے اہل جواثی اسلام لائے محض غلط ہے۔ ہجرت سے بعد کا کیا ذکر قبل ہجرت بھی باہر کے لوگ اسلام لائے ہیں چنانچہ سیرت حلبیہ جلد اول صفحہ ۳۷۶ میں لکھا ہے ثم قدم عليه صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وفد نجران وهم قوم من النصارى الى قوله ثم استجابوا لله وامنوا به وعرفوا منه ما هو موصوف به في كتابهم (یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ ہی میں تھے کہ آپ کے پاس نجران کے قاصد آئے اور وہ نصاریٰ کی ایک قوم ہی حضرتؐ کی بات کو انہوں نے قبول کیا حضرتؐ پر ایمان لائے اور جو کچھ اُن کی کتاب میں حضرتؐ کی بابت لکھا تھا، اسی کے مطابق انہوں نے حضرتؐ کو پایا) پس اس قول سے صاف ثابت ہے کہ یہ دعوی کہ قبل عبدالقیس کے کوئی

قریہ کے لوگ مسلمان نہیں ہوئے محض غلط ہے۔ عجب نہیں کہ حافظ ابن حجرؒ کا یہ مطلب ہو کہ قریہ کا قریہ جو سب سے پہلے مسلمان ہوا وہ اہلِ جواثی ہیں۔ پس اس تقدیر پر متفرق طور پر دوسرے اہلِ قریٰ کے مسلمان ہونے سے انکار نہیں نکلتا اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ کا استدلال اس امر پر موقوف ہے کہ جمعہ اہلِ قریٰ پر بھی واجب تھا اور بحالتِ عدم تسلیم ہرگز اہلِ جواثی کی سبقت الی الاسلام نہیں نکلتی کیونکہ خصم (یعنی فریقِ مقابل) یہ کہہ سکتا ہے کہ اہلِ جواثی کے پہلے بہت سے اہلِ قریٰ مسلمان ہو چکے تھے مگر بوجہ مصریت کسی قریہ میں نمازِ جمعہ قائم نہیں ہوئی جب اہلِ جواثی مسلمان ہوئے تو چونکہ جواثی شہر تھا اس وجہ سے اونہوں نے جمعہ اپنے یہاں قائم کیا۔" (انتہی لامع الانوار صفحہ ۸۳)

ناظرین! مولوی ظہیر احسن بیچارے مذہبی بحث میں ایسے چپیدہ ہیں کہ اُن کے ہوش و حواس گم ہیں۔ سیرت حلبیہ کی عبارت سے تو یہ ثابت کیا کہ نجران کے لوگ ہجرت سے بھی پہلے مسلمان ہو گئے تھے۔ اور آخر میں آ کر لکھتے ہیں کہ جواثی سے پہلے کسی شہر کے لوگ مسلمان نہیں ہوئے۔ بتلائیے، اس خبط کا کیا جواب ہے؟ شاید ان بیچاروں کو یہ خبر نہ ہوگی کہ نجران شہر ہے اگر یہ ہو تو اور سونے پر سہاگہ ہے۔ نجران ایسی مشہور جگہ کے شہر ہونے کی جسکو خبر نہیں وہ ایسے مسائل میں دخل ہی کیوں دیتا ہے۔ عام کُتب لُغت میں لکھا ہے کہ نجران شہر ہے۔ بخاری میں وفد نجران کا قصہ موجود ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اس پر فتح الباری جزء ۱۸ صفحہ ۰۰ میں لکھتے ہیں:۔ بلد کبیر علی سبع مراحل من مکۃ الی جھۃ الیمن یشتمل علی ثلثۃ وسبعین قریۃ مسیرۃ یوم للراکب السریع یعنی "نجران بڑا شہر ہے مکہ سے یمن کی طرف سات منزل کے فاصلہ پر واقع ہے اس کے متعلق تہتر دیہات ہیں جو تیز سوار کے ایک دن کا رستہ ہے۔"

ایک یہ بھی احتمال ہے کہ مولوی ظہیر احسن کو نجران کے شہر ہونے کی تو خبر ہو لیکن یہ خیال ہو کہ نجران سے تھوڑے اسلام لائے تھے .... اس لئے کمزوری کی وجہ سے جمعہ نہیں پڑھ سکے مگر اس صورت میں مولوی ظہیر احسن پر دو اعتراض وارد ہونگے ایک تو وفد کے معنی سے بے خبری کیوں کہ وفد کے معنی قاصد کے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوم کی طرف سے آئے تھے دوم حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کی جو تاویل کی تھی کہ عجب نہیں کہ حافظ ابن حجرؒ کا یہ مطلب ہو کہ قریہ کا قریہ جو سب سے پہلے مسلمان ہوا وہ اہلِ جواثی ہیں تاویل مولوی ظہیر احسن کو مضر ثابت ہوگی کیوں کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جیسے نجران والے کمزوری کی وجہ سے جمعہ قائم نہیں کر سکے، اسی طرح جواثا سے پہلے جو اہلِ دیہات متفرق طور پر اسلام لائے تھے، وہ بھی کمزوری کی وجہ سے جمعہ قائم نہیں کر سکے کیونکہ کمزوری کی وجہ سے ان کو اپنی جگہ میں رہنا مشکل تھا، چہ جائیکہ وہ جمعہ جاری کرتے، اسیواسطے جو متفرق طور پر مسلمان ہوتے وہ مدینہ میں چلے آتے تھے یا اسلام کو چھپا رکھتے۔ پس مولوی ظہیر احسن کا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ اگر دیہات میں جمعہ جائز ہوتا تو جواثا سے پہلے ان دیہات میں جمعہ قائم ہو جاتا، کیوں کہ وہ بیچارے کمزور تھے تو کس طرح قائم کر سکتے تھے، ورنہ پہلے نجران میں قائم ہونا چاہئے تھا یا یوں کہیے کہ نجران والوں نے اس لئے قائم نہیں کیا کہ شہر میں بھی جمعہ درست نہیں۔ اب جونسی صورت آپ کو مفید معلوم ہو اختیار کر لیں ؎

من نگویم ایں مکُن آں کُن! مصلحت بیں و کار آساں کُن!

پھر حافظ ابن حجرؒ پر آخر میں "اس کے علاوہ" کے ساتھ جو اعتراض کیا ہے، وہ اس سے بھی زیادہ لطف آمیز ہے، اس میں اوّل تو خیانت سے کام لیا ہے یعنی یہ جو کہا ہے کہ "اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ کا استدلال اس امر پر موقوف ہے کہ جمعہ اہلِ قریہ پر بھی واجب تھا۔" یہ خیانت ہے کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے صرف جواثی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے، حالانکہ انہوں نے دو دلیلیں دی ہیں، مولوی ظہیر احسن کو یوں کہنا

چاہئے تھا کہ حافظ ابن حجرؒ کا دوسرا استدلال اس امر پر موقوف ہے یعنی دوسرے کا لفظ استدلال کے ساتھ ملانا چاہئے تھا کیونکہ ایسے محل میں مطلق استدلال کا لفظ بولنا گویا ناظرین رسالہ کو یہ وہم دلانا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے ایک ہی دلیل ذکر کی ہے خصوصاً جبکہ ان کے رسالہ میں پہلے دو دلیلوں کا ذکر بھی نہ ہو کیونکہ ذکر ہونے کی صورت میں تو ناظرین رسالہ جس دلیل پر یہ اعتراض چسپاں ہوتا چسپاں کر لیتے اب سوا خیانت کے اور کیا کہا جائے مولوی عبدالحی صاحب اگر استاد تو ایسے نہ تھے کہ خیانت سے کام لیں خدا جانے یہ طریقہ مناظرہ کا انہوں نے کہاں سے سیکھا ہے!

دوئم یہ کہ اعتراض کرتے وقت یہ خیال نہیں کیا کہ جواثٰی کا قریہ ہونا تو حافظ ابن حجرؒ ثابت کر چکے ہیں اور حنفیہ کی طرف سے جو اس پر اعتراض وارد ہوتے ہیں کہ بعض اہل لغت نے اوس کو مدینہ کہا ہے یا قلعہ۔ ان کا جواب دے چکے ہیں اور طریق اول میں ہم بھی اس کی تفصیل کر چکے ہیں۔ اب مولوی ظہیر احسن صاحب کا یہ کہنا کہ "شہر والوں میں سب سے پہلے اہل جواثٰی اسلام لائے ہیں اس لئے جواثا میں سب سے پہلے جمعہ قائم ہوا" یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کیونکہ جواثٰی تو شہر ہی نہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ دیہات والوں میں سب سے پہلے اہل جواثٰی اسلام لائے ہیں اس لئے پہلے جواثا میں جمعہ قائم ہوا!

اس کے علاوہ مولوی ظہیر احسن نے آثار السنن اور لامع الانوار میں اس بات پر زور دیا ہے کہ عبدالقیس کے قاصد ۶ سنہ ہجری بلکہ ۸ سنہ ہجری میں آئے تھے چنانچہ اصل عبارت آتی ہے ان شاء اللہ۔ اور جامع الآثار میں بھی انہوں نے ۸ سنہ ہجری کا ذکر کیا ہے چنانچہ اس کی عبارت صفحہ ۹ میں گذر چکی ہے تو جواثٰی اگر شہر ہو تو مولوی ظہیر احسن کے نزدیک گویا ۶ سنہ ہجری بلکہ ۸ سنہ ہجری تک جو فتح مکہ کا زمانہ ہے (ملاحظہ ہو زاد المعاد وغیرہ) کوئی شہر مسلمان نہیں ہوا!

اب ناظرین خیال فرمائیں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ جواثٰی سے پہلے کوئی گاؤں اسلام نہیں لایا تو مولوی ظہیر احسن صاحب کو حیرانی سی پیدا ہوتی ہے تو کیا اتنی مدت تک کسی شہر کے اسلام نہ لانے پر حیرانی پیدا نہیں ہوتی؟ کیا اسلام کی حقیقت گاؤں والوں پر ظاہر ہوتی تھی، شہر والوں پر نہیں ہوتی تھی؟ شہر والے تو زیادہ سمجھدار ہوتے ہیں اور لڑائی کا رخ بھی زیادہ شہروں ہی کی طرف ہوتا ہے کیونکہ دیہات اکثر شہروں کے تابع ہوتے ہیں تو جب تک شہروں پر قبضہ نہ ہو اصل زور نہیں ہو سکتا تو پھر کیا وجہ ہے کہ شہروں کے اسلام لانے میں تو اتنی تاخیر تسلیم کرتے ہیں اور دیہات کی بابت نہیں کرتے؟

پھر دیہات کی بابت مولوی ظہیر احسن کو جو حیرانی پیدا ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ دور دور سے تو لوگ اسلام لائیں اور قریب قریب کے لوگ خالی رہیں مگر یہ خیال نہیں کیا کہ نجران کے لوگ کتنی دور کے تھے، جب اون کا اسلام ہجرت سے پہلے تسلیم کر چکے ہیں تو پھر حیرانی کے کیا معنی؟ بلکہ اگر حافظ ابن حجرؒ کی پہلی دلیل میں غور کر لیتے تو بھی یہ حیرانی رفو چکر ہو جاتی کیونکہ پہلی دلیل اگرچہ صرف قبائل مضر سے پہلے اسلام لانے پر دلالت کرتی ہے جو عبدالقیس اور مدینہ کے درمیان آباد تھے مگر اتنا تو ضرور اس سے نکلتا ہے کہ دور دور کے لوگوں کا اسلام کی طرف سبقت کرنا اور قریب قریب کے لوگوں کا خالی رہنا یہ کوئی بعید نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ خواہ عبدالقیس ۶ سنہ یا ۸ سنہ میں آئے ہوں یا اس سے پہلے بہر صورت جس طرح جواثٰی میں پہلے جمعہ پڑھنے کا واقعہ عبدالقیس کے سب اہل قری سے پہلے اسلام لانے پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح پہلی دلیل بھی عبدالقیس کے سب اہل قری سے پہلے اسلام لانے پر

دلالت کرتی ہے خواہ قبائل مضر کے قرشی ہوں یا کسی اور کے ہوں۔ قبائل مضر کے قرشی کے ساتھ خاص نہیں اب اس کی تفصیل سنیئے :-

حجاز یعنی مکہ مدینہ اور گردونواح میں جو عرب آباد تھے وہ اکثر حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد تھے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسماعیل علیہ السلام اور اون کی والدہ ہاجرہؓ کو مکہ کے پہاڑوں میں چھوڑ دیا تھا چنانچہ بخاری میں اور تفسیروں میں زیر آیہ کریمہ ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع یہ قصہ مفصل مذکور ہے۔ اسماعیل علیہ السلام کی اولاد سے عدنان ہے جس سے قبائل عرب پھیلے ہیں اس کے دو بیٹے تھے معد اور عک۔ دوسرے کا نکاح یمن میں قوم اشعریین[1] میں ہوگیا تھا، اس لئے وہ تو یمن میں رہا اور پہلے کے چار بیٹے ہوئے نزار، قضاعہ، قنص اور ایاد۔ قضاعہ یمن میں آباد ہوا اور قنص کی اولاد سے بعض کہتے ہیں کہ نعمان بن منذر ہوا ہے جو حمیر کا بادشاہ تھا یہ بھی یمن ہی میں گذرا ہے اور ایاد کا حال کچھ معلوم نہیں۔

پہلا نزار سو اس کے تین بیٹے ہوئے مضر، ربیعہ اور انمار اور بعض کے نزدیک چوتھا بھی ہوا ہے جس کا نام ایاد تھا۔ انمار سے بجیلہ اور خثعم ہوئے جو یمن میں چلے گئے اور ایاد کا کچھ پتہ نہیں۔ ربیعہ سے عبدالقیس وغیرہ تھے جو بحرین اور اطراف عراق میں آباد تھے اور مضر سے بہت سے قبائل ہوئے۔ جیسے کنانہ، ہذیل، قریش، ہوازن، بنوتمیم، خزاعہ وغیرہ، جو مکہ سے مدینہ تک آباد تھے۔ گویا مکہ مدینہ کے علاقہ میں زیادہ تر قبائل مضر ہی تھے (بلکہ فتح الباری جلد ۴ صفحہ ۲۹۹ میں ہے والی کنانۃ ینتھی انساب اھل الحجاز یعنی اہل حجاز یعنی قریباً مکہ مدینہ کے کُل علاقہ کی نسبیں کنانہ پر پہنچتی ہیں) صرف انصار کی دونوں قومیں اوس اور خزرج جو قحطان[3] کی اولاد سے ہیں یمن سے آکر یہاں آباد ہوئی تھیں چنانچہ ان کا مفصل قصہ سیرت ابن ہشام وغیرہ میں ہے۔ اسی واسطے بنو تمیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور ان کا شاعر کھڑا ہوا اور اس کے مقابلہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حسان بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کو کھڑا کیا تو حسان رضی اللہ عنہ نے اشعار[4] پڑھے جن کا مطلب یہ تھا کہ ہم نے رسولؐ کی مدد میں بنی معد کا مقابلہ کیا چنانچہ دیوان حسانؓ کے شروع میں یہ قصہ مذکور ہے حضرت حسان رضہ کا انصار کو بنی معد کا مقابل کہنا اسی طرف اشارہ ہے کہ انصار بنی معد نہیں۔ اسی طرح بہو

[1] سیرت ابن ہشام صفحہ ۱۲ میں ابن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ ثقیف (یعنی اہل طائف) ایاد کی اولاد سے ہیں۔ اس کے بعد ابن ہشام خود لکھتے ہیں کہ ثقیف مضر کی اولاد سے ہیں۔ ۱۲

[2] سیرت ابن ہشام میں دو لکھے ہیں اور تاریخ ابن جریر وغیرہ میں اور بھی ذکر کئے ہیں۔ اسیطرح تاریخ ابن جریر وغیرہ میں معد کے چار سے زیادہ بیٹے لکھے ہیں مگر ان میں سے کسی کا حال کچھ معلوم نہیں نہ ان کی نسل کا پتہ ہے کہیں مرکھپ گئے۔ ۱۲

[3] قحطان ملک یمن کا باپ ہے اور سام بن نوحؑ کی اولاد سے ہے۔ کوئی تھوڑے ہی واسطے درمیان پڑتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اسماعیل علیہ السلام کی اولاد سے ہے۔ سیرت ابن ہشام کے شروع میں اس کی تفصیل ہے۔ بعض وجہ تسمیہ یمن اور شام کی یہ بتلاتے ہیں کہ سام بن نوحؑ کی اولاد سے جو بیت اللہ کے دائیں طرف آباد ہوئی ان کے ملک کا نام یمن ہوگیا اور جو بائیں طرف آباد ہوئے ان کے ملک کا نام شام ہوگیا۔ بخاری جزء ۱۴ باب المناقب میں ہے :- سمیت الیمن لانھا عن یمین الکعبۃ والشام لانھا عن یسار الکعبۃ والمشأمۃ المیسرۃ ۱۲

[4] وہ اشعار یہ ہیں منعنا رسول اللہ من غضب له على انف راض من معد وراغم ـ وھل المجد الا السودد العود والندى وجاه الملوك واحتمال العظائم یعنی رسول اللہ کو اُس کی جماعتوں (یعنی جو اُسکے ضرر کے درپے تھیں) اُن سے بچایا اور

نضیر اور بنو قریظہ شام سے آکر آباد ہوئے تھے چنانچہ تفسیروں میں اُن کا قصہ بھی مشہور ہے۔ غرض اسی طرح کی شاذ و نادر ہوگا جو غیر جگہ سے آکر آباد ہوا ہو ورنہ زیادہ تر قبائلِ مضر ہی اس علاقہ میں رہتے تھے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عبد القیس قبائلِ مضر سے پہلے اسلام لائے ہیں تو گویا سب اہلِ قرای سے پہلے اُن کا اسلام ثابت ہو گیا کیونکہ ملک عرب ایسے فتنوں کی جگہ تھی کہ وہاں کمزور قوم زندگی بسر نہیں کر سکتی تھی۔ ضرور اُن کو کسی کا حلیف بنکر رہنا پڑتا تھا۔ اب کسی علاقہ سے بغیر مخالفت کئے سوا عبد القیس کے کسی قوم نے اپنے قاصد نہیں بھیجے چنانچہ آئندہ صفحہ میں بحوالہ نووی آئے گا انشاء اللہ۔ اور اس علاقہ میں اصل زور تو قبائلِ مضر کا تھا اور دوسرے درجہ پر انصار یا بنو قریظہ اور بنو نضیر تھے۔ اخیر کی دو قومیں تو سرے سے اسلام ہی نہیں لائیں اور قبائلِ مضر بھی اُس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے تو بتلائیے اور ایسی قوم کونسی تھی جو اسلام لا کر مدینہ میں پناہ لئے بغیر اپنا بچاؤ کر سکتی تھی؟ پس ثابت ہوا کہ عبد القیس نے سب اہلِ قرای پر اسلام کی رُو سے سبقت کی ہے۔"

ایک اور طرز سے سبقت الی الاسلام کا ثبوت

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری جزء ۲ صفحہ ۳۰۶ میں مزینہ، غفار، اشجع، اسلم اور جہینہ کے ذکر میں لکھتے ہیں:-

والحاصل ان ھذہ القبائل الخمسۃ من مضر اما مزینۃ وغفار واشجع فبالاتفاق واما اسلم وجھینۃ فعلی قول ویرجحہ ان الذین ذکروا فی مقابلھم وھم تمیم واسد وغطفان وھوازن جمیعھم من مضر بالاتفاق یعنی خلاصہ یہ ہے کہ یہ پانچ قبائل مضر سے ہیں۔ مزینہ، غفار اور اشجع تو بالاتفاق مضر سے ہیں، اور اسلم اور جہینہ ایک قول پر مضر سے ہیں اور اس قول کو یہ بات ترجیح دیتی ہے کہ اُن کے بالمقابل تمیم و اسد و غطفان اور ہوازن یہ بالاتفاق مضر سے ہیں"

تفسیر خازن جلد ۲ صفحہ ۲۹۳ میں زیر آیہ کریمہ ما کان لاھل المدینۃ ومن حولھم من الاعراب لکھا ہے:- یعنی سکان البوادی من مزینۃ وجھینۃ واسلم واشجع وغفار یعنی اعراب سے مراد جنگلی ہیں اور وہ مزینہ، جہینہ، اسلم، اشجع اور غفار ہیں"

اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ کے گرد نواح یہی قومیں آباد تھیں اور فتح الباری کی عبارت سے معلوم ہوا کہ یہ پانچ قبائل مضر سے تھے اور جب اہلِ جواثی قبائل مضر سے پہلے اسلام لائے ہیں تو ان پانچ قبائل سے بھی پہلے لائے پس ثابت ہوا کہ اہلِ جواثی نے سب سے سبقت کی ہے کیونکہ جب نزدیک والوں پر اسلام کا زور نہیں تھا تو دُور والوں پر کیا ہوگا۔ فافہم

نکتہ چینی کے عوض نکتہ چینی

مولوی ظہیر احسن صاحب نے حافظ ابن حجرؒ کی دلیل سبقت الی الاسلام پر نکتہ چینی تو شروع کر دی ہے کہ اہلِ جواثی کا سب سے پہلے جمعہ قائم کرنا اس کی یہ وجہ نہیں کہ سب اہلِ دیہات سے وہ پہلے اسلام لائے تھے بلکہ اسکی وجہ یہ تھی کہ گاؤں میں جمعہ جائز نہیں اور اہلِ جواثی چونکہ اہلِ شہر تھے اور سب شہروں سے پہلے اسلام لائے تھے اس لئے سب شہروں سے پہلے جمعہ قائم کیا مگر مولوی ظہیر احسن نے یہ خیال نہ کیا کہ اس طرح تو حافظ ابن حجرؒ کے پہلے قول (یعنی قاصدوں کے واپس آنے کے بعد جمعہ قائم کرنے) پر بھی نکتہ چینی ہو سکتی ہے تو پھر اس کو کیوں

اپنے مدعا میں پیش کیا؟

نووی شرح مسلم کتاب الایمان باب الامر بالایمان باللہ ورسولہ صفحہ ۹۰ میں ہے:-

وکان سبب وفودھم ان منقذ بن حیان کان متجرہ الی یثرب فی الجاھلیۃ فشخص الی یثرب بملاحف وتمر من ھجر بعد ھجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاسلم منقذ وتعلم سورۃ الفاتحۃ واقرأ باسم ربک ثم رحل قبل ھجر فکتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم معہ الی جماعۃ عبد القیس کتابا فذھب بہ وکتمہ ایاما ثم اطلعت علیہ امرأتہ وھی بنت المنذر والمنذر ھو الاشج سماہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ لاثر کان فی وجھہ وکان منقذ رضی اللہ عنہ یصلی ویقرأ فانکرت امرأتہ ذلک فذکرت لابیھا المنذر فتلاقیا فتحاورا ذلک فوقع الاسلام فی قلبہ ثم ثار الاشج الی قومہ عصر ومحارب بکتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقرأہ علیھم فوقع الاسلام فی قلوبھم واجمعوا علی السیر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسار الوفد فلما دنوا من المدینۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتاکم وفد عبد القیس خیر اھل المشرق وفیھم الاشج العصری غیر ناکثین ولا مبدلین ولا مرتابین اذ لم یسلم قوم حتی وتروا (انتہی ملخصاً)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قاصدوں کے آنے کا باعث یہ تھا کہ منقذ بن حیان جاہلیت میں مدینہ کی طرف تجارت کے لئے آیا کرتا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہجرت کرنے کے بعد ہجر شہر سے (تجارت کی غرض سے) کھجوریں اور لحاف (اوڑھنے کے کپڑے) لایا۔ پس مسلمان ہوگیا اور سورہ فاتحہ اور سورہ اقرأ سیکھ لی۔ پھر ہجر کی طرف روانہ ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسکو جماعت عبد القیس کے نام ایک خط دیا۔ کئی دنوں تک تو اُس نے چھپائے رکھا آخر اوسکی بیوی کو اطلاع ہوگئی جو منذر کی بیٹی تھی اور منذر وہی اشج ہے (یہ اشج) نام رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رکھا تھا کیونکہ اُس کے چہرہ میں (زخم کا) ایک نشان تھا منقذ بن حیان نماز اور قرآن پڑھا کرتا تھا اوس کی بیوی کو یہ بات انوکھی معلوم ہوئی۔ اپنے باپ منذر کے پاس ذکر کی، وہ منقذ بن حیان کو ملا۔ آپس میں گفتگو شروع ہوئی منذر کے دل میں اسلام واقع ہوگیا۔ پھر اپنی قوم عصر اور محارب کے پاس گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خط پڑھ سنایا تو ان کے دل میں بھی اسلام واقع ہوگیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے کا پختہ ارادہ کرلیا۔ قاصد روانہ ہوئے۔ جب مدینہ کے قریب پہنچے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کو) فرمایا کہ تمہارے پاس عبد القیس کے قاصد آتے ہیں جو بہتر اہل مشرق ہیں ان میں اشج عصری ہے، نہ عہد توڑنے والے، نہ بدلنے والے، نہ شک کرنیوالے کیونکہ کوئی قوم مسلمان نہیں ہوئی جب تک کہ مخالف نہیں ہوئی۔

اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ اسلام تو وہ پہلے ہی لاچکے تھے اور منقذ بن حیان رضی اللہ عنہ کی معرفت اونکو نماز وغیرہ کا حال بھی معلوم ہوا ہوگا تو کیا بعید ہے کہ اونہوں نے آنے سے پیشتر ہی نماز پڑھنی شروع کردی ہو جس میں جمعہ بھی داخل ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے جو لعل کہا ہے تو شاید یہ خیال کرلیا ہو کہ اکثر پوری پابندی احکام کی تعلیم احکام کے بعد ہی ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کو منقذ بن حیان رضی اللہ عنہ کا قصہ ہی معلوم نہ ہو۔ مگر مولوی ظہیر احسن نے حافظ ابن حجرؒ کی یہ بات جو موافق تھی لے لی اور دوسری بات پر نکتہ چینی شروع کردی۔ سچ ہے ؎

میٹھا میٹھا ہپ ہپ، کڑوا کڑوا تھو تھو

ناظرین! صفحہ ۹۸ سے یہاں تک تو جو کچھ ہم نے بحث کی ہے نیچے اُتر کر کی ہے۔ یعنی مولوی ظہیر احسن کا یہ دعویٰ کہ وہ ۵ھ ہجری میں اسلام لاتے ہیں یا ۸ھ ہجری میں، اس پر کچھ گرفت نہیں کی۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ اس بارہ میں بھی ان کی دلیل نقل کر کے اس پر بھی ایک تنقیدی نظر ڈالیں تاکہ اُن کی کمر ہمت بالکل ہی ٹوٹ جائے اور پھر کبھی حوصلہ نہ کر سکیں۔ پس سُنئیے:۔

مولوی ظہیر احسن صاحب آثار السنن کے صفحہ ۸۷ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:۔

"ان اہل جواثی انما جمعوا بعد رجوع وفدھم الیہم کما قال الحافظ ابن حجر فی الفتح وقدومھم بعد تحریم الخمر بل بعد فرضیۃ الحج علی ما اقتضیہ روایۃ احمد عن ابن عباسؓ فی قصۃ وفد عبد القیس بذکر الحج وفرض الحج کان فی سنۃ ست من الھجرۃ علی الاصح وعلی قول الواقدی ان قدومھم کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکۃ"

یعنی "اہل جواثی نے جمعہ قاصدوں کے واپس آنے کے بعد قائم کیا ہے جیسا کہ فتح الباری میں ہے اور قاصدوں کا آنا حرمتِ شراب کے بعد تھا بلکہ فرضیت حج کے بعد تھا۔ جیسا کہ مسندِ احمد کی روایت حج کے ذکر کے ساتھ آئی ہے اور واقدی کے قول پر ۸ھ ہجری میں فتح مکہ سے بھی پہلے آئے ہیں۔"

لامع الانوار کے صفحہ ۸۵ میں لکھتے ہیں:۔ "قاضی عیاض کا قول کہ قدوم وفدِ عبد القیس قبل الفتح ۸ھ میں ہوا تھا، ہرگز خلاف اصح نہیں بلکہ عین صواب ہے۔" انتہیٰ (لامع الانوار صفحہ ۸۵)

واقدی کا نام محمد بن عمر ہے، اوسکو تقریب میں متروک لکھا ہے۔ اُسکی روایت کا اعتبار نہیں اور قاضی عیاض کے قول کی بنا بھی واقدی کے قول پر ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری جزء اول صفحہ ۷ میں لکھتے ہیں:۔

"جزم القاضی بان قدومھم کان فی سنۃ ثمان[1] قبل فتح مکۃ تبع فیہ الواقدی ولیس بجید۔"

"قاضی عیاضؒ کہتے ہیں کہ اُن کا آنا ۸ھ میں فتح مکہ سے پہلے تھا، اس میں قاضی واقدی کے تابع ہوتے ہیں اور یہ ٹھیک نہیں ہے۔"

[1] پوری عبارت فتح الباری کی یہ ہے:۔ وما ذکرہ القاضی عیاض من ان السبب فی کونہ لم یذکر الحج فی الحدیث لانہ لم یکن فرضا ھو المعتمد وقد قدمنا الدلیل علی قدم اسلامھم لکن جزم القاضی بان قدومھم کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکۃ تبع فیہ الواقدی ولیس بجید لان فرض الحج کان فی سنۃ ست علی الاصح کما سنذکرہ فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ لکن القاضی یختار ان فرض الحج کان فی سنۃ تسع حتی لا یرد علی مذھبہ علی الفور۔ (فتح الباری جزء اول صفحہ ۷) یعنی "وفد عبد القیس کی حدیث میں حج کے ذکر نہ ہونے کی وجہ جو قاضی عیاض نے ذکر کی ہے کہ حج اوسوقت فرض ہی نہ تھا یہی اعتماد کے لائق ہے اور ہم عبد القیس کے پہلے اسلام لانے پر دلیل قائم کر چکے ہیں لیکن قاضی کہتے ہیں کہ وفد عبد القیس ۸ھ میں فتح مکہ سے پہلے آئے ہیں اس میں وہ واقدی کے تابع ہوئے ہیں اور یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ اگر ۸ھ میں آئے ہوں تو اوسوقت تو حج فرض تھا کیونکہ اصح یہ ہے کہ حج ۶ھ میں فرض ہوا ہے جیسا کہ اس کے محل میں ہم اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ۔ لیکن قاضی عیاضؒ کہتے ہیں کہ حج ۹ھ میں فرض ہوا ہے تاکہ ان کے مذہب پر تراخی کا اعتراض نہ پڑے (کیونکہ قاضیؒ کے نزدیک حج طاقت کے بعد فوراً فرض ہے) تو اگر قاضی ۶ھ میں فرضیت مانیں تو اُن پر اعتراض پڑیگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں فوراً نہیں کیا کیوں ۱۰ھ تک مؤخر کر دیا؟ فافہم ۱۲

وفد عبد القیس کے قصہ میں حج کا ذکر بعض روایتوں میں آیا ہے مگر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری جزء اول صفحہ ۷ میں لکھا ہے کہ یہ روایت شاذ ہے[1] اور مسند احمد کی روایت جسکی طرف مولوی ظہیر احسن نے اشارہ کیا ہے حافظ ابن حجرؒ نے بھی صفحہ مذکور میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس میں قتادہ ایک راوی ہے جو مدلس[2] ہے اور عن کے ساتھ روایت کرتا ہے پس یہ ضعیف ہے اور اصول حدیث میں یوں ثابت ہو چکا ہے کہ شاذ حدیث ضعیف حدیث کی تائید کے ساتھ شاذ ہونے سے نہیں نکلتی۔ مقدمہ ابن الصلاح صفحہ ۱۴ میں ضعیف کی دو قسمیں کی ہیں، ایک معمولی ضعف جیسے راوی کے حافظہ میں ضعف ہونا یا حدیث کا مرسل ہونا۔ اس ضعف کی بابت لکھا ہے کہ اس قسم کا ضعف ضعیف حدیث کی تائید سے رفع ہو جاتا ہے۔ دوسری قسم زیادہ ضعف ہے جو کمزور حافظہ والے کی حدیث سے یا مرسل حدیث وغیرہ سے دور نہیں ہو سکتا۔ اور شاذ ہونے سے جو ضعف پیدا ہوتا ہے اس کو دوسری قسم میں داخل کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:-

ومن ذلك ضعف لا يزول بنحو ذلك لقوة الضعف وذلك كالضعف الذی ینشأ من کون الراوی متهما بالكذب او کون الحدیث شاذا۔

یعنی "ایک قسم ضعف کا کمزور حافظہ والے کی حدیث سے یا مرسل حدیث سے دور نہیں ہو سکتا بوجہ قوی ہونے ضعف کے جیسے وہ ضعف جو راوی کے جھوٹ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے یا حدیث کے شاذ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے"

اس تحقیق سے ثابت ہوا کہ حج کا ذکر وفد عبد القیس کی حدیث میں قطعاً صحیح نہیں یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے وہ روایتیں ذکر کی ہیں جن میں حج کا ذکر ہے مگر پھر ترجیح اسی بات کو دی ہے کہ حج اوس وقت فرض نہیں تھا چنانچہ صفحہ مذکور (یعنی صفحہ ۷) میں فرماتے ہیں لم یکن فرضا هو المعتمد یعنی "اعتماد کے لائق یہی ہے کہ حج اوس وقت فرض نہیں تھا۔ غرض حج کا ذکر تو وفد عبد القیس کی حدیث میں بالکل صحیح نہیں۔

رہا حرمت شراب کا ذکر سو وہ بیشک صحیح ہے مگر مولوی ظہیر احسن نے اوس کا وقت نہیں بتلایا پس ساری کوشش مولوی ظہیر احسن کی گاؤ خورد ہو گئی انا للہ وانا الیہ راجعون۔

تعجب مولوی ظہیر احسن آثار السنن کے صفحہ ۷۰ میں مسند احمد کی روایت مذکور (جس میں حج کا ذکر ہے) ذکر کر کے کہتے ہیں:- واسنادہ صحیح یعنی اس کی سند صحیح ہے۔ حالانکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ اس میں قتادہ مدلس

[1] فتح الباری جزء اول صفحہ ۷ میں ہے واما ما وقع فی کتاب الصیام من السنن الكبرى للبيهقی من طریق ابی قلابة الرقاشی عن ابی زید الهروی عن قرة فی هذا الحدیث من زیادة ذكر الحج فهی روایة شاذة وقد اخرجه الشیخان ومن استخرج علیهما والنسائی وابن خزیمة وابن حبان من طریق قرة لم یذكر احد منهم الحج وابو قلابة تغیر حفظه فی آخر عمره فلعل هذا مما حدث به فی التغیر وهذا بالنسبة لروایة ابی جمرة وقد ورد ذكر الحج فی مسند الامام احمد من روایة ابان العطار عن قتادة عن سعید بن المسیب وعن عكرمة عن ابن عباس یعنی سنن کبریٰ بیہقی میں جو طریق ابی قلابہ رقاشی سے روایت ابی زید ہروی کی قرہ سے اس حدیث میں جو حج کا ذکر ہے یہ شاذ ہے کیونکہ بخاری و مسلم نے اور بخاری مسلم پر زاید روایات لکھنے والوں نے اور نسائی اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے قرہ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کیا ہے اور کسی نے حج کا ذکر نہیں کیا اور ابو قلابہ کا حافظہ آخر عمر میں خراب ہو گیا تھا شاید یہ حدیث حافظہ کے خراب ہونے کے وقت سنائی ہو اور یہ شاذ ہونا روایت ابی جمرہ کے رد سے ہی (جو ابن عباسؓ کا شاگرد ہے) اور مسند احمد میں ابان عطار کی روایت سے وہ قتادہ سے وہ سعید بن مسیب سے اور عکرمہ سے وہ دونوں ابن عباسؓ سے ذکر حج کا آیا ہے ۱۲

[2] مدلس راوی اسکو کہتے ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ)

ہے خدا جانے اون کو قتادہ کے مدلس ہونے کی خبر نہ ہوگی مگر جب اتنی بیخبری تھی تو اتنا تو معلوم تھا کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ روایت ذکر کی ہے اور باوجود اس کے اس پر اعتماد نہیں کیا تو ضرور اس میں کچھ ضعف ہے۔ دیکھئے، حافظ ابن حجرؒ صاف فرماتے ہیں کہ لکن فرضنا ہو المعتمد یعنی اعتماد کے لائق یہی بات ہے کہ حج اوس وقت فرض نہ تھا۔ بلکہ حنفیہ کے مایہ ناز علامہ عینی رح نے بھی اسی بات کو ترجیح دی ہے کہ حج اوسوقت فرض نہ تھا۔ ملاحظہ ہو عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری جلد ۲ صفحہ ۱۰۶۔ لیکن افسوس کہ مولوی ظہیر احسن مذہبی نشہ میں اسکو بھی بھول گئے۔ نہ محقق نہ مقلد سچ ہے ؎

نہ خدا ہی ملا نہ وصال صنم　　نہ ادھر کے رہے نہ اُدھر کے رہے

تعجب مولوی ظہیر احسن صاحب لامع الانوار کے صفحہ ۴۸ میں حج کا ذکر نہ ہونے کے جواب میں فرماتے ہیں: "برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ کسی روایت میں ذکر حج نہیں ہے تو عدم ذکر کا جواب خود ابن حجرؒ نے فتح الباری جلد اول صفحہ ۱۲۴ میں یوں دیا ہے۔ لکن یمکن ان یقال انہ انما اخبرھم ببعض الاوامر لکونھم سالوہ ان یخبرھم بما یدخلون بفعلہ الجنۃ فاقتصر لھم علی ما یمکن فعلہ فی الحال ولم یقصد اعلامھم بجمیع الاحکام التی تجب علیھم فعلا وترکا ویدل علی ذلک اقتصارہ فی المناھی علی الانتباذ فی الاوعیۃ مع ان فی المناھی ما ھو اشد فی التحریم من الانتباذ لکن اقتصر علیھا لکثرۃ تعاطیھم لھا (یعنی ممکن ہے کہ کہا جائے کہ حضرتؐ نے ان کو بعض باتوں کا ارشاد فرمایا کیونکہ ان کا سوال تھا کہ ایسی بات بتلایئے جس سے جنت میں داخل ہو جائیں پس اتنے ہی پر کفایت کی جسکو وہ فی الحال کر سکتے تھے اور اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے اُن کو صرف خاص خاص برتنوں میں شربت بنانے سے منع کیا حالانکہ کئی باتیں اس سے بھی سخت منع تھیں لیکن اتنے پر ہی اکتفا کی کیونکہ ان کے استعمال میں اکثر یہی برتن تھے"۔

عربی میں ایک مثال مشہور ہے اِسْتَنْوَقَ الْجَمَلُ جو صَرف کی چھوٹی چھوٹی کتابوں صَرف میر وغیرہ میں باب استفعال کی خاصیتوں میں لکھی ہوئی ...... ہے۔ یہ مثال اُسوقت بولتے ہیں جب کوئی اپنا منصب چھوڑ دے اصل اس کا یہ ہے کہ ایک شاعر ایک بادشاہ کی مجلس میں اپنی نظم پڑھ رہا تھا جس میں اُونٹ کا ذکر تھا۔ اُونٹ کے ذکر میں بعض صفات اُونٹنی کی بھی ذکر کر دیں۔ مجلس میں طرفہ بن معبد بیٹھا تھا جو چھوٹی عمر کا نہایت شوخ شاعر تھا، وہ کہتا ہے اِسْتَنْوَقَ الْجَمَلُ یعنی اُونٹ اُونٹنی بن گیا۔ نظم پڑھنے والا بیچارہ شرمندہ ہوا۔ اب مولوی ظہیر احسن پر بھی یہی مثال چسپاں ہوتی ہے، ان بیچاروں کو یہ خبر نہیں کہ تیسرے طریق میں تو حنفیہ نے ہوشیار وکیل کی طرح اہلحدیث کی دلیل پر قبضہ کر کے اسکو شرط مصر کی دلیل بنانا چاہا ہے یعنی مدعی کا منصب لے لیا ہے۔ اب کہتے ہیں کہ اگر کسی روایت میں حج کا ذکر نہ ہو تو اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے دیدیا ہے! ان سے کوئی پوچھے کہ آپ تو حج کے ذکر سے یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ وفد عبد القیس سنہ ۵ھ میں بلکہ سنہ ۸ھ میں آئے ہیں۔ جب سرے سے حج کا ذکر ہی نہ ہوا تو اب حج کے ذریعہ سے سنہ ۸ھ یا سنہ ۹ھ میں آنا کس طرح ثابت ہوگا؟ حافظ ابن حجرؒ کا جواب اس محل میں آپ کو اُسوقت مفید ہو سکتا تھا جب آپ مدعی نہ ہوتے۔ ناظرین خیال فرمائیں بھلا جن لوگوں کو اپنے منصب کی خبر نہیں وہ مناظرہ کیا کرینگے ؎

بُت کریں آرزو خدائی کی　　شان ہے تیری کبریائی کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو اپنی ملاقاتی سے اسطرح روایت کرے کہ سماع کا وہم ہو اور درحقیقت سماع نہ ہو مثلاً کہے عن فلان یعنی فلاں سے روایت کرتا ہوں حالانکہ فلاں سے سماع نہیں کیا۔ ایسے شخص کی روایت جب تک سماع کی تصریح نہ کرے ضعیف ہوتی ہے۔ ۱۲

ایک وہم کا دفعیہ

بظاہر حافظ ابن حجرؒ کی اس عبارت سے دھوکا لگتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک حج اسوقت فرض ہو چکا تھا مگر یہ بات نہیں بلکہ یہ جواب حافظ ابن حجرؒ کا اُن لوگوں کی طرف سے ہے جو حج کے نہ ذکر ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حج بالفور فرض نہیں یا حج اُن کے نزدیک مشہور تھا یا کفار مضر کی وجہ سے وہ حج نہیں کر سکتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ ان کی اس بات کا رد کر کے پھر ان کی طرف سے لکن یمکن ان یقال کے ساتھ جواب دیتے ہیں۔ پوری عبارت یہ ہے:۔

فاما من قال انه ترك ذكر الحج لكونه على التراخي فليس بجيد لان كونه على التراخي لا يمنع من الامر به وكذا قول من قال انما تركه لشهرته عندهم ليس بقوي لانه عند غيرهم ممن ذكره لهم اشهر منه عندهم وكذا قول من قال ترك ذكره لانه لم يكن لهم اليه سبيل من اجل كفار مضر ليس بمستقيم لانه لا يلزم من عدم الاستطاعة في الحال ترك الاخبار ليعمل به عند الامكان كما في الاية بل دعوى انهم لا سبيل لهم الى الحج ... ممنوعة لان الحج يقع في الاشهر الحرم وقد ذكروا انهم كانوا يامنون فيها لكن يمكن ان يقال الخ۔

یعنی ”اُس شخص کا قول ٹھیک نہیں جو حج کے نہ ذکر ہونے کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ حج فی الفور فرض نہیں کیونکہ فی الفور فرض نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کو حکم نہ دیا جائے۔ اسیطرح اوس شخص کا قول بھی قوی نہیں جو کہتا ہے کہ شہرت کی وجہ سے ذکر نہیں کیا کیونکہ دوسروں کے پاس آپ نے حج کا ذکر کیا ہے جن کے ہاں ان سے بھی زیادہ مشہور تھا۔ اسیطرح اُس شخص کا قول بھی درست نہیں جو کہتا ہے کہ حج کا ذکر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کفار مضر کی وجہ سے وہ حج نہیں کر سکتے تھے کیونکہ فی الحال نہ کر سکنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُن کو اس خیال سے بھی نہ بتلایا جائے کہ وہ قدرت کے وقت کر لیں گے جیسا کہ آیۃ (وللّٰہ علی الناس حج البیت) میں ہے بلکہ سرے سے یہ دعوے ہی غلط ہے کہ وہ کر نہیں سکتے تھے کیونکہ حج حرام مہینوں میں ہوتا ہے اور عبدالقیس کے قاصدوں نے ذکر کیا کہ وہ حرام مہینوں میں امن کے ساتھ (آسکتے) ہیں۔ ہاں یہ جواب ممکن ہے کہ کہا جائے کہ اُنکو بعض باتوں کا ارشاد فرمایا الخ“۔

اس پوری عبارت سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ یہ جواب حافظ ابن حجرؒ کا ان لوگوں کی طرف سے ہے جو تراخی کو (یعنی فی الفور فرض نہ ہونے کو) یا شہرت کو یا عدم استطاعت کو نہ ذکر ہونے کی وجہ بتاتے ہیں۔ رہی حافظ ابن حجرؒ کی اپنی تحقیق سو اس سے پہلی سطروں میں ذکر کر چکے ہیں، فرماتے ہیں:۔

وما ذكره القاضي عياض من ان السبب في كونه لم يذكر الحج في الحديث لانه لم يكن فرضا هو المعتمد وقد قدمنا الدليل على قدم اسلامهم لكن جزم القاضي بان قدومهم كان في سنة ثمان قبل فتح مكة تبع فيه الواقدي وليس بجيد لان فرض الحج كان في سنة ست على الاصح كما سنذكره في موضعه ان شاء الله۔

یعنی ”حج کے نہ ذکر ہونے کی وجہ جو قاضی عیاضؒ نے یہ ذکر کی ہے کہ حج اسوقت فرض ہی نہ تھا یہی اعتماد کے لائق ہے اور ہم عبدالقیس کے دوسرے لوگوں سے پہلے اسلام لانے پر دلیل قائم کر چکے ہیں لیکن قاضی ع کہتے ہیں کہ وہ ۸ھ میں آئے ہیں مگر یہ ٹھیک نہیں کیونکہ (اگر ۸ھ میں آئے ہوں تو اس وقت تو حج فرض تھا کیونکہ اصح یہ ہے کہ حج ۶ھ میں فرض ہوا ہے چنانچہ ہم اس کے محل میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ“۔

یہ عبارت معہ ترجمہ صفحہ ۱۰ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے یہاں ہمیں اس بات کے ذکر کرنے کی ضرورت اسلئے پڑی کہ لامع الانوار کی عبارت دیکھکر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ شاید حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک حج اس وقت فرض ہوا ہوا تھا:

اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری جزء ۷ صفحہ ۳ میں صاف تصریح کر دی ہے کہ عبد القیس کے وافد اول مرتبہ ۵ھ میں یا اس سے پہلے آئے ہیں اور حج حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ۶ھ میں فرض ہوا ہے تو اس سے بھی ثابت ہوا کہ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک حج کے نہ ذکر ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اس وقت فرض ہی نہ تھا۔ فافہم:

سوال

خیبر ۷ھ میں فتح ہوا ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری جزء ۷ صفحہ ۲ میں لکھتے ہیں:۔

خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بقیۃ المحرم سنۃ سبع فاقام یحاصرھا بضع عشرۃ لیلۃ حتی ان فتحہا فی صفر۔

یعنی "رسول اللہ صلے اللہ علیہ ۷ھ میں ماہ محرم کے باقی دنوں میں (جو حدیبیہ سے واپس آنیکے بعدرہ گئے تھے) نکلے دس دن سے کچھ اوپر دنوں تک خیبر کا محاصرہ کیا۔ یہاں تک کہ صفر میں فتح کر لیا"

خیبر کی زمین فتح کے بعد اگرچہ نصف آمدنی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر والوں ہی کو دیدی تھی مگر ان کا نظم و نسق تو ضرور وہاں چھوڑا ہوگا۔ کیوں کہ حکومت مسلمانوں ہی کی تھی خصوصًا جبکہ مسلمانوں کی وہاں زمینیں بھی تھیں جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی زمین جو انہوں نے وقف کر دی تھی۔ اسی طرح کعب بن مالک رضی اللہ عنہ جو ان تین شخصوں سے تھے جن کے حق میں آیۃ وعلی الثلاثۃ الذین خلفوا اتری ہے۔ جب انکی توبہ قبول ہوئی تو خیبر کے حصہ کے سوا باقی مال انہوں نے صدقہ کر دیا۔ چنانچہ بخاری وغیرہ میں تفصیل ہے۔ اسی طرح بخاری صفحہ ۳۸۴ میں ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے خیبر میں مال خریدا۔ اسی طرح اور کئی لوگوں کے خیبر میں حصے تھے۔ اب جمعہ کی بابت وہاں کیا ارشاد ہے؟ پڑھا گیا نہ؟ اگر پڑھا گیا تو جواثی کا جمعہ پہلا نہیں رہتا کیونکہ وفد عبد القیس آپ کے نزدیک ۸ھ میں آئے ہیں۔ اگر نہیں پڑھا گیا تو اس کی کیا وجہ؟ ذرا سوچکر جواب دیں ؎

نکتہ چیں ہے غم دل اُسکو سُنائے نہ بنے   کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

صفحہ ۷ سے یہاں تک توجہ کے ذکر کے ساتھ جو مولوی ظہیر احسن صاحب نے استدلال کیا تھا اُس کا جواب ادا ہوا۔ اب مولوی ظہیر احسن کے ایک اور استدلال کا حال سنئے:۔

مولوی ابو المکارم نے مذہب المختار کے صفحہ ۳۴ میں لکھا ہے کہ "اگر ہم تسلیم کریں کہ عبد القیس کے قاصد ۸ھ ہی میں آئے میں تو بھی مولوی ظہیر احسن کو اس سے کچھ فائدہ نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جمعہ اُن کے آنے سے پہلے ہی قائم ہو گیا ہو" انتہی

مولوی ظہیر احسن نے لامع الانوار کے صفحہ ۸ میں اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ ایک یہ کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ انہوں نے جمعہ واپس جانے کے بعد قائم کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جواثی میں پہلے جمعہ قائم ہوا تو مولوی ابو المکارم کو اتنا تو ضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ ۸ھ کے بعد وہاں جمعہ قائم ہوا کیونکہ اُن کے نزدیک

سورہ جمعہ کے نزول کے بعد جمعہ فرض ہوا ہے اور وقتِ نزولِ سورہ جمعہ ابوہریرہ رض مشرف باسلام ہو چکے تھے چنانچہ صحیح مُسلم جلد ۲ صفحہ ۲۱۲ میں ہے :-

عن ابی ھریرۃ رض قال کنا جلوسا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ نزلت علیہ سورۃ الجمعۃ فلما قرأ وآخرین منھم لما یلحقوا بھم قال من ھؤلاء یا رسول اللہ -

(یعنی ہم حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے آپؐ پر سورہ جمعہ نازل ہوئی جب آپؐ نے وآخرین منھم پڑھا تو ابوہریرہ رض نے کہا یا رسول اللہ! یہ کون لوگ ہیں)

اس حدیث سے صاف ثابت ہے کہ پوری سورہ جمعہ ابوہریرہ رض کے سامنے نازل ہوئی نہ کہ صرف وآخرین منھم جیسا کہ بعض اہلِ علم نے خیال کیا اور اس کی تائید ترمذی کی یہ روایت کرتی ہے :-

عن ابی ھریرۃ رض کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین انزلت سورۃ الجمعۃ فتلاھا فلما بلغ وآخرین منھم-

(یعنی ہم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے جبکہ آپؐ پر سورہ جمعہ نازل ہوئی پس آپؐ نے سورہ جمعہ پڑھی جب وآخرین پر پہنچے تو (ابوہریرہ رض نے) کہا یہ کون لوگ ہیں)

یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر اس سے مُسلم کی روایت صحیحہ کو اعتضاد (زور) ہو جاتا ہے۔ ان روایات سے ثابت ہے کہ نزول سورہ جمعہ کے وقت ابوہریرہ رض مشرف باسلام ہو چکے تھے اور ابوہریرہ سنہ ۷ھ میں اسلام لائے ہیں پس نزول سورہ جمعہ سنہ ۷ھ میں یا اس کے بعد ہوگا۔ اور جب مولوی ابوالمکارم کے نزدیک فرضیت جمعہ بعد نزول سورہ جمعہ ہوئی ہے تو اس سے ثابت ہو گیا کہ جواثی میں جمعہ سنہ ۷–۸ھ کے بعد قائم ہوا اور اسی سے یہ نتیجہ کما حقہ ثابت ہے کہ اس اثنا میں سینکڑوں اہل قری مشرف باسلام ہو چکے تھے" انتہی

پہلے مولوی ظہیر احسن نے حافظ ابن حجرؒ کے قول سے استدلال کیا ہے مگر جیسے حافظ ابن حجرؒ واپس جانے کے بعد جمعہ قائم کرنا کہتے ہیں ویسے وہ یہ بھی تو کہتے ہیں کہ وہ دو دفعہ آئے ہیں۔ پہلی دفعہ سنہ ۵ھ میں یا پانچ سے بھی پہلے، دوسری دفعہ سنہ ۹ھ یا بعد میں۔ ملاحظہ ہو فتح الباری جزء ۱۷، صفحہ ۳۳[1]۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ باقی اہلِ قریٰ سے وہ پہلے اسلام لائے ہیں چنانچہ صفحہ ۱۰۰ میں گذر چکا ہے۔

رہا دوسرا جواب تو اس کے نتیجہ کی بابت بھی ہم عرض کر چکے ہیں کہ اگر اس اثنا میں اہلِ قری مشرف باسلام ہو چکے تھے تو اہلِ امصار کو کیا مانع تھا خصوصاً نجران کی بابت تو مولوی ظہیر احسن نے لکھا ہے کہ ہجرت سے پہلے ہی اسلام لے آئے تھے۔ اگر کہا جائے کہ پورا شہر کا شہر اس اثنا میں مسلمان نہیں ہوا تو اول تو نجران کی بابت یہ صحیح نہیں چنانچہ صفحہ ۱۰۲ میں گذر چکا ہے، دوم اہلِ قریٰ میں بھی یہ صورت جاری ہو سکتی ہے مگر اس گفتگو کی تو ہمیں اُسوقت ضرورت ہوگی جب اصل درست ہو جائے مگر یہاں تو اصل ہی درست نہیں۔ یہ تو مسلّم ہے کہ حضرت ابوہریرہ رض سنہ ۷ھ میں آئے ہیں کیونکہ وہ خیبر میں آئے ہیں اور خیبر سنہ ۷ھ کے شروع میں ماہ صفر میں فتح

---

[1] حافظ ابن حجرؒ کی اصل عبارت یہ ہے :- والذی تبین لنا انہ کان لعبد القیس وفادتان احدھما قبل الفتح ولھذا قالوا للنبی صلے اللہ علیہ وسلم بیننا وبینک کفار مضر وکان ذلک قدیما اما فی سنۃ خمس او قبلھا وثانیتھما کانت فی سنۃ الوفود (والواقع ان ابتداء الوفود) کان بعد رجوع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ فی اواخر سنۃ ثمان وما بعدھا۔ (فتح الباری جزء ۱۷ صفحہ ۳۳ انتہی ملخصاً) ۱۲

ہے مگر یہ دعویٰ کہ ساری سورہ جمعہ ابوہریرہؓ کے سامنے نازل ہوئی ہے مسلّم نہیں کیونکہ ترمذی کی حدیث میں تو صرف ہے کہ "سورہ جمعہ اُتری۔ پس آپؐ نے پڑھی جب وآخرین پر پہنچے تو سوال ہوا" اس سے یہ کہاں نکلا کہ ساری سورہ جمعہ اُسوقت اُتری؟ البتہ شروع کی آیتوں کا اُترنا ثابت ہوتا ہے اور مسلم کی حدیث میں شروع کی آیتوں کا اُترنا بھی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس میں یہ لفظ نہیں کہ آپؐ نے سورہ جمعہ پڑھی جب وآخرین پر پہنچے تو سوال ہوا۔ اس میں صرف اتنا ہے کہ "جب آپؐ نے وآخرین پڑھا تو سوال ہوا" اس کے علاوہ ترمذی کی حدیث چونکہ ضعیف ہے اس لئے جتنا مضمون مسلم کی حدیث کا ہے وہ بلاشبہ مسلّم ہے۔ باقی میں شک ہے؛

خدا جانے مولوی ظہیر احسن کو قرآن مجید کے نزول کا طریقہ بھی معلوم نہیں۔ ساری دُنیا جانتی ہے کہ قرآن مجید کی اکثر سورتیں ٹکڑے ٹکڑے اُترا کرتی تھیں۔ دو چار سطر کی سورۃ تو خواہ ایک مرتبہ اُتری ہو مگر جس سورۃ میں ذرا طول ہے اس میں سے کم کوئی ایک دفعہ اُتری ہے۔ اقرأ باسم ربك اور مزمل تک تو ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اُتری ہیں مشکوٰۃ جیسی مشہور کتاب میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصہ موجود ہے کہ ان سے سورہ انفال اور توبہ کے درمیان بسم اللہ نہ لکھنے کی بابت سوال ہوا تو اونہوں نے قرآن کے نزول کی یہی کیفیت ذکر کرکے کہا کہ انفال شروع میں اُتری تھی اور توبہ آخر میں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ نہیں فرمایا کہ یہ ایک سورۃ ہے یا دو۔ اور قصے ان دونوں کے مشابہ تھے اس لئے میں نے ان دونوں کو ایک جگہ لمبی سورتوں میں رکھدیا اور بسم اللہ نہیں لکھی"۔

غرض سورتوں کا ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اُترنا معلوم بات ہے تو جائز ہے کہ آخر حصہ جس میں جمعہ کا ذکر ہے، پہلے اُترا ہوا ہو اور باقی حصہ پھر اُترا ہو اور ابوہریرہ رضہ کے قول میں سورہ جمعہ سے کچھ آیتیں سورہ جمعہ کی مراد ہوں کیونکہ اہلِ جواثیؔ نے اسلام کی طرف سبقت کی ہے چنانچہ صفحہ ۱۰۰ میں گذر چکا ہے تو جمعہ کا حکم بھی اُسی وقت سے ہونا چاہیئے تاکہ اُن کے اسلام کی طرح جمعہ بھی اُن کا سابق ہو جائے جیسا کہ ابن عباس رضہ کی حدیث میں ہے کہ مسجدِ نبویؐ کے بعد پہلا جمعہ جواثیؔ میں ہوا؎۔

اس کے علاوہ اور سنیئے: بخاری باب علامات النبوۃ میں حدیث ہے :-

عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقوم يوم الجمعة الى شجرة او نخلة فقالت امرأة من الانصار او رجل يارسول الله الا نجعل لك منبرا قال ان شئتم. فجعلوا له منبرا فلما كان يوم الجمعة دفع الى المنبر فصاحت النخلة صياح الصبي ثم نزل النبي صلى الله عليه وسلم فضمها اليه تان انين الصبي الذى يسكن قال كانت تبكي على ما كانت تسمع من الذكر عندها۔

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے روز ایک کھجور (کے ستون کے سہارے) کھڑے ہوتے تھے انصار میں سے ایک عورتؓ نے یا ایک مرد نے کہا کیا آپؐ کے لئے ہم منبر نہ بنادیں فرمایا تمہاری مرضی پس جب منبر تیار ہوگیا تو جمعہ کے روز آپؐ منبر کی طرف آئے کھجور (کے ستون) نے بچہ کی طرح چیخ ماری۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے منبر سے اُتر کر اسکو اپنے گلے لگا لیا وہ بچہ کی طرح سسکیاں لیتے لیکر چپ ہوتی تھی فرمایا یہ ذکر کی جدائی سے جو اپنے پاس سنا کرتی

؎ ابوداؤد باب اتخاذ المنبر میں ہے:- عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بدن قال له تميم الا اتخذ لك منبرا يارسول الله يجمع او يحمل عظامك قال بلى فاتخذ له منبرا مرقاتين یعنی "ابن عمرؓ سے روایت ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

گئی ہوئی ہے"۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ منبر تیار ہونے سے پہلے جمعہ پڑھا جاتا تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ منبر کب تیار ہوا سو اس کی بابت بھی سنیئے: بخاری باب حدیث الافک یعنی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگنے کی حدیث میں اوس اور خزرج کے تکرار کے بیان میں ہے:۔

"فثار الحیان الاوس والخزرج حتی ھموا ان یقتتلوا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر"

یعنی "اوس اور خزرج دونوں قبیلے بھڑک اٹھے قریب تھے کہ آپس میں لڑ پڑیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کھڑے تھے"۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رض پر تہمت لگنے کے وقت منبر تیار ہو چکا تھا۔ اور حضرت عائشہ رض پر تہمت غزوہ مریسیع میں لگی ہے اور غزوہ مریسیع سنہ ۶ھ یا سنہ ۴ھ میں ہوا ہے چنانچہ بخاری باب غزوہ بنی المصطلق میں ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری جزء ۱۶ صفحہ ۷ میں اس بات پر زور دیا ہے کہ سنہ ۶ھ میں کہنا ٹھیک نہیں بلکہ سنہ ۴ھ یا سنہ ۵ھ میں ہوا ہے کیونکہ حضرت عائشہ رض پر تہمت لگنے کے وقت سعد بن معاذ رض زندہ تھے اور وہ غزوہ خندق کے متصل قریظہ کے دن فوت ہو گئے ہیں اور غزوہ خندق سنہ ۵ھ میں ماہ شوال میں ہوا ہے تو پھر غزوہ مریسیع جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو تہمت لگی ہے سنہ ۶ھ میں کسطرح ہو سکتا ہے۔ پس صحیح یہی ہے کہ اس سے پہلے ہے:

اس کے علاوہ اور سنیئے: تفسیر خازن جلد اول صفحہ ۲۹۴ میں جنگ اُحد کے واقعہ میں لکھا ہے:۔

"وخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الجمعۃ بعد ما صلی باصحابہ الجمعۃ فاصبح بالشعب من احد یوم السبت للنصف من شوال سنۃ ثلاث من الھجرۃ۔"

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (جنگ اُحد کے لئے) جمعہ کے دن جمعہ پڑھا کر نکلے پس ہفتہ کے دن اُحد کی گھاٹی میں صبح کی۔ نصف شوال میں تیسرے سال ہجری کے"۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھاری ہو گئے تو تمیم رض نے کہا یا رسول اللہ کیا میں آپ کے لئے منبر تیار نہ کر دوں؟ فرمایا کیوں نہیں۔ پس اُس نے آپ کے لئے دو سیڑھیوں کا منبر تیار کیا"۔ یہ حدیث بخاری و مسلم کی حدیث کے خلاف ہے۔ بخاری میں ہے کہ ایک انصاری عورت کے غلام نے بنایا اور اس میں ہے کہ تمیم رض نے بنایا۔ نیز مسلم میں تین سیڑھیوں کا ذکر ہے اور اس میں دو سیڑھیوں کا ذکر ہے۔ نیز مسلم طبع مصر جلد ۲ صفحہ ۴۱۴ میں ہے کہ جب تمیم داری مسلمان ہوا اور دجال کے دیکھنے کا قصہ بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس کا یہ قصہ سُنانے کے لئے منبر پر بیٹھے"۔ یہ روایت بھی دلالت کرتی ہے کہ تمیم داری رض نے منبر نہیں بنایا بلکہ منبر اُس کے آنے سے پہلے ہی تیار تھا۔ تو اب دو صورتیں ہیں یا تو بخاری و مسلم کی روایت کو ترجیح دیں یا تمیم رض کی حدیث کی یہ تاویل کریں کہ جو منبر پہلے بنا ہوا تھا اُس کی تیسری سیڑھی پر تکیہ کے لئے دو درجے بنا دیئے گویا دو سیڑھیوں کا منبر بنانے سے انہی دو درجوں کا بنانا مقصود ہے اور اس حدیث میں لفظ بدن (یعنی حضرت بھاری ہو گئے) اس تاویل کا مؤید ہے۔ کیونکہ جب انسان بھاری ہو جاتا ہے تو سہارے کی ضرورت پڑتی ہے خواہ زمین پر کھڑا ہو یا منبر پر! اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسلم کی حدیث کی تاویل کریں۔ کہ پہلے دو سیڑھیاں تھیں اور انصاری عورت کے غلام نے ایک اور زیادہ کر دی۔ مگر یہ تاویل ٹھیک نہیں کیونکہ مسلم کی حدیث میں تصریح ہے کہ یہ پہلا دن ہے جو آپ منبر پر بیٹھے ہیں گویا پہلے منبر نہ تھا۔ ۱۲ منہ

جب جمعہ کا ۶ھ سے پہلے قائم ہونا ثابت ہوگیا تو مولوی ظہیر احسن کے استدلال کی جڑ ہی کٹ گئی اب جو شخص فرضیت جمعہ آیت جمعہ سے کہے گا وہ مسلم کی حدیث میں سورہ جمعہ کے نزول سے کچھ آیتیں سورہ جمعہ کی مراد لیگا یا کہے گا کہ پہلے بطور استحباب تھا پھر فرض ہوگیا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مدنی حدیثوں کے ساتھ آیت جمعہ کے اُترنے سے پہلے فرض ہوگیا ہو کیونکہ فرضیت جمعہ کی بابت مدنی حدیثیں بھی ہیں۔ جیسے رواح[1] الجمعۃ واجب علی کل محتلم وغیرہ۔ چنانچہ چوتھے حصہ میں ان کی تفصیل آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔ فافہم۔

تنبیہ ہم نے ۶ھ سے پہلے جو جمعہ کے قائم ہونے کا ثبوت دیا ہے، یہ بطور احسان کے ہے ورنہ ہمارے ذمہ یہ ثبوت نہ تھا کیونکہ حنفیہ نے اہلحدیث کی دلیل پر قبضہ کرنے کی غرض سے مدعی کا منصب لیا ہے تو اب ہمیں صرف اتنا کہدینا کافی ہے کہ جواثی گاؤں ہے چنانچہ پہلے دو طریق میں گذر چکا اور ابن عباس رضؓ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ جواثی میں ہوا تو ثابت ہوا کہ گاؤں میں جمعہ صحیح ہے اب خواہ وفد عبدالقیس ۶ھ میں آئے ہوں یا پہلے یا پیچھے بہر صورت گاؤں میں جمعہ پڑھنا ثابت ہوگیا۔ اب ہمارے بھائی اس دلیل کو توڑ کر اپنی بنانا چاہیں تو کوئی گاؤں ایسا پیدا کریں جو جواثی سے پہلے اسلام لایا ہو اور مدینہ میں آکر جمعہ نہ پڑھ سکتا ہو۔ خالی یوں کہنا کہ فلاں سنہ میں آئے اور اس وقت سینکڑوں دیہات اسلام لا چکے تھے وہ مدینہ میں آکر جمعہ پڑھ سکتے تھے یا نہ؟ پھر وہ باری باری آتے تھے یا کُل شریک ہوتے تھے؟ جب تک ان باتوں کا ثبوت ہمارے بھائی نہ دیں، ہماری دلیل پر قبضہ کا خیال دل سے نکال دیں ؎

ابھی دلربائی کے اوصاف سیکھو　　کہ آساں نہیں دل لبھانا کسی کا

تنبیہ یہ جو کچھ ہم نے جواب دیا ہے یہ بطور تحقیق ہے۔ اگر الزامی طور پر حنفیہ کو جواب دینا چاہیں تو ہمارے لئے اس سے بھی زیادہ وسعت ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے بھائیوں کے نزدیک جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا تو اب وفد عبدالقیس کے ۶ھ سے پہلے آنے پر کیا اعتراض؟ اور جواثی میں ۶ھ سے پہلے جمعہ قائم ہو جانے میں کیا خرابی ہے؟

اس کے علاوہ اگر ہم یوں کہیں کہ جمعہ ابتداء میں یا شروع ہجرت میں مستحب تھا، پھر فرض ہوگیا چنانچہ چوتھے حصہ میں اس کی تفصیل آئے گی انشاء اللہ تو پھر بھی وفد عبدالقیس کے ۶ھ سے پہلے آنے میں اور جواثی میں جمعہ پہلے قائم ہو جانے میں کوئی خدشہ نہیں بلکہ اگر فرضیت جمعہ مکہ میں ہی ہم تسلیم کرلیں تو حنفیہ کو تو کچھ فائدہ نہیں کیونکہ قبا میں جمعہ پڑھنے نہ پڑھنے کا جھگڑا درمیان میں ہے۔ اور ہمارے لئے فائدہ ہے کیونکہ وفد عبدالقیس کی بابت ۶ھ یا ۸ھ کا جھگڑا ختم ہو جائے گا۔ لیکن ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے بھائیوں کو اس فائدہ میں ہمارے ساتھ شامل کر کے ایک کردے تاکہ دونوں یہ شعر پڑھیں ؎

جذبۂ عشق بحدیست میانِ من و تو　　کہ رقیب آمد و نشناخت نشانِ من و تو

ناظرین! صفحہ ۹۷ سے یہاں تک تیسرے طریق پر گفتگو ختم ہوئی۔ بعض حنفیہ نے اس تیسرے کے عوض ایک اور طریقہ اختیار کیا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس کا بھی ذکر کردیں تاکہ جواثی کی بحث مکمل ہو جائے و باللہ التوفیق

---

[1] یہ حدیث مدنی اس لئے ہے کہ اس میں جمعہ کے پڑھنے کے لئے ارشاد ہے اور پڑھا مدینہ میں گیا ہے نہ کہ مکہ میں۔ ۱۲

وہ طریق یہ ہے کہ جوآثیٰ کا واقعہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ کے زمانہ کا ہے چنانچہ امام شعرانی رح کشف الغمہ کے صفحہ ۲۴۱ میں لکھتے ہیں :-

قال ابن عباس رض ان اول جمعۃ جمعت بعد جمعۃ فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس بقریۃ من القری یقال لھا جواثی وھی اول قریۃ قامت فیھا الجمعۃ بعد رجوع الناس الی الحق بعد الردۃ فی زمن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ۔ انتہیٰ (رسالہ نور الشمعہ صفحہ ۳)

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ پہلا جمعہ جو مسجد نبوی کے بعد پڑھا گیا تو وہ عبد القیس کا جمعہ ہے جو ایک گاؤں میں واقع ہوا جس کو جواثی کہتے ہیں اور وہ پہلا قریہ ہے جس میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جمعہ پڑھا گیا۔ جب کہ مرتد ہونے کے بعد لوگوں نے پھر حق کی طرف رجوع کیا"

یہ وہ عبارت ہے جس کی وجہ سے جواثیٰ کا واقعہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانہ کا واقعہ بتلایا جاتا ہے اور بتلانے والے مولوی احمد علی بٹالوی ثم لاہوری ہیں۔ مگر یہ اُن کی ڈبل غلطی ہے ان بیچاروں نے اس کا مطلب ہی نہیں سمجھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عربی سے محض ناواقف ہیں۔ سنیئے! اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلا جمعہ جواثیٰ میں پڑھا گیا ہے۔ پھر حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب بہت سے قبائل عرب مدینہ کے گرد ونواح میں مرتد ہوگئے تو بوجہ ارتداد کے جمعہ کچھ دن بند رہا پھر جب لوگوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی کوشش سے حق کی طرف رجوع کیا تو سب سے پہلے اہل جواثیٰ نے جمعہ پڑھا تو گویا یہاں دو واقعہ ہیں۔ ایک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کا، دوسرا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانہ کا۔ مولوی احمد علی صاحب نے غلطی سے دونوں کو ایک سمجھ لیا اور عبارت میں تکرار پیدا کردیا، یا دیدہ دانستہ حق بات پر پردہ ڈالنا چاہا ؎

ان کنت[1] لا تدری فتلک مصیبۃ وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

---

[1] یعنی اگر تو نہیں جانتا تو یہ مصیبت ہے اور اگر جانتا ہے (پھر راہ راست پر نہیں آتا) تو یہ اس سے بھی بڑی مصیبت ہے۔ ۱۲

حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے قول کا مقابلہ

اہلحدیث جہاں قرآن و حدیث سے شرط مصر کا ابطال کرتے ہیں، روایاتِ صحابہؓ وغیرہ سے بھی کرتے ہیں جیسے ابن عمرؓ کی روایت کہ پانی والوں کو جمعہ پڑھتے دیکھتے تو عیب نہ پکڑتے اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی روایت کہ اُن کے .... امر سے اہلِ مصر اور گرد و نواح کے لوگ جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ نیز حضرت عمرؓ نے اہلِ بحرین کو لکھا کہ جمعوا حیثما کنتم یعنی "تم جہاں ہو جمعہ پڑھو" اور کبیری شرح منیہ صفحہ ۵۱۲ میں محلی ابن حزم سے نقل کیا ہے کہ موضع ربذہ میں (جو مدینہ کے قریب ہے) حضرت عثمانؓ کا ایک غلام امیر تھا، اُس کے پیچھے ابوذرؓ اور دس صحابہ دیگر جمعہ وغیرہ پڑھا کرتے تھے۔ غرض اس قسم کی روایتیں صحابہ وغیرہ سے بہت مروی ہیں جن میں سے کچھ تو اسی حصہ کے صفحہ ۶ میں گذر چکی ہیں اور کچھ حصہ ۲ کے شروع میں گذر چکی ہیں۔ یہاں پر ہمارا مقصود صرف حضرت عمرؓ کی روایت جمعوا حیث ما کنتم سے ہے۔ اگرچہ صفحہ ۱ میں اس کی پوری بحث ہو چکی ہے مگر وہ بحث اس کے معنی سے تعلق رکھتی ہے اور یہاں جو کچھ بحث ہوگی وہ انشاء اللہ تعالےٰ بحیثیت مقابلہ ہوگی یعنی حضرت علیؓ کی روایت لا جمعۃ ولا تشریق سے مقابلہ کرکے بتلایا جائیگا کہ ان دو نوں سے کسکو ترجیح ہے۔ اور اس بحث کی ابتداء ہماری طرف سے نہیں ہوئی بلکہ ہمارے بھائیوں کی طرف سے ہوئی ہے۔ اونہوں نے جب دیکھا کہ امیر المؤمنین خلیفہ ثانیؓ تو حضرت علیؓ پر ترجیح رکھتے ہیں جب وہ اہلحدیث کے ساتھ ہیں تو اُن کے مقابلہ میں ہم حضرت علیؓ کے قول سے کسطرح استدلال کر سکتے ہیں کیونکہ قول کی شرافت اگر قائل کی حیثیت سے دیکھی جائے تو حضرت عمرؓ کا قول ترجیح رکھتا ہے۔ اس لئے ہمارے بھائیوں نے کوشش کی کہ کسی اور وجہ سے حضرت علیؓ کے قول کی حضرت عمرؓ کے قول پر ترجیح ثابت کریں چنانچہ اس میدان میں مولوی ظہیر احسن شوق نکلے۔ اُن کو اپنی لیاقت پر بڑا ناز تھا اونہوں نے حافظ ابن حجرؒ کے مقابلہ میں جو فنِ حدیث میں مسلّم امام ہیں، بلوغ المرام کی طرز پر حدیث کی ایک کتاب بھی لکھی ہے جس کا نام "آثار السنن" ہے۔ ظاہر میں یہ کتاب محدثانہ روش پر ہے مگر عموماً جہاں کہیں اختلافی مسائل میں اپنے مذہب کی حدیث پر صحت کا یا مخالف کی حدیث پر ضعف کا حکم لگاتے ہیں تو اس کے حاشیہ پر مجادلانہ طریق سے اُن کو اس کا ضعف ثابت کرنا پڑتا ہے یعنی جو حکم لگاتے ہیں تکلّف کے ساتھ لگاتے ہیں گویا ظاہر میں بات بنتی نظر نہیں آتی، اس کو بحث میں لاکر ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور بلوغ المرام کو دیکھو تو وہ بالکل سیدھی سادی ہے بلکہ زیادہ تر حافظ ابن حجرؒ اپنی طرف سے کوئی حکم نہیں لگاتے۔ اماموں نے جو کچھ کسی حدیث پر حکم لگایا ہے

وہی نقل کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس فنِ حدیث کے امام ہیں۔ اگر خود حکم لگاتے تو بھی وہ تسلیم کے لائق تھا مگر انہوں نے اس کتاب میں زیادہ تر احتیاط برتا ہے اور شاذ و نادر جہاں کہیں اپنی طرف سے حکم لگاتے ہیں تو وہ مواقع اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ اُن میں لمبی چوڑی بحث کی ضرورت نہیں۔ بخلاف آثار السنن کے کہ اوسکو اوّل سے آخر تک دیکھ لیجئے کہ بحکم "ڈاڑھی سے مونچھ بڑی" اصل کتاب سے حاشیہ بڑھا ہے اور وہ حاشیہ زیادہ تر اسی خاطر ہے کہ اپنی طرف سے ایک حدیث پر صحت و ضعف کا حکم لگا کر بحث میں لاکر اوسکو ثابت کیا جائے۔ پھر لطف اس میں یہ ہے کہ تائید حنفی مذہب کی ہو رہی ہے اور قواعد محدثین کے برتے جا رہے ہیں۔ مثلاً حنفیہ کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے ملاحظہ ہو نور الانوار حسامی وغیرہ۔ مگر مولوی ظہیر احسن بہت احادیث پر یہی جرح کرتے ہیں کہ یہ مرسل ہیں۔ اسیطرح بہت سے قواعد میں حنفیہ کی مخالفت کی ہے۔ گویا بظاہر تو کتاب محدثانہ روش پر ہے مگر طریق اس میں مجادلانہ اختیار کیا ہے۔ خدا جانے اون کو ان باتوں کی سمجھ نہیں آئی یا دیدہ دانستہ ایسا کیا ہے۔ خیر، مارا ازیں چہ کار۔ ہمارا مطلب تو صرف یہ ہے کہ ان کو اپنی لیاقت کے ناز نے اس میدان میں قدم رکھنے پر دلیر کیا ہے۔ مگر ناظرین اہلحدیث کی ٹکر دیکھیں تو بے ساختہ یہ شعر پڑھیں ؎

نازہے گل کو نزاکت پہ چمن میں اے ذوقؔ! اُس نے دیکھے ہی نہیں ناز و نزاکت والے

خیر، اب ہم مقابلہ شروع کرتے ہیں۔ پہلے مولوی ظہیر احسن کی عبارت نقل کرتے ہیں کیونکہ ابتداء مقابلہ انہی کی طرف سے ہے۔ لامع الانوار کے صفحہ ۵۶ میں لکھتے ہیں: "چونکہ اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سند درجۂ صحت کو نہیں پہنچی بلکہ حسن الاسناد ہے (یعنی اچھی سند ہے جو لائق استدلال ہے، اعلیٰ درجہ کی نہیں) اور اثر حضرت علی رضہ باسناد صحیح (یعنی اعلیٰ درجہ کی سند کے ساتھ) مروی ہے اور کسی دوسرے صحابی کا اثر ہرگز معارض نہیں۔ لہٰذا اثر حضرت علی رضہ ضرور مرجح ہے کیونکہ حدیث صحیح الاسناد کو حدیث حسن الاسناد پر ترجیح ہے۔ اس کے علاوہ قولِ خلیفہ دوم مقدم اور قولِ خلیفہ چہارم مؤخر ہے پس یہ بھی ایک وجہ ترجیح ہو سکتی ہے۔" (لامع الانوار صفحہ ۵۶)

اس عبارت میں مولوی ظہیر احسن نے کئی دعوے کئے ہیں۔ اوّل یہ کہ حضرت عمر رضہ کا قول حسن ہے اور حضرت علی رضہ کا صحیح۔ دوم صحیح کو حسن پر ترجیح ہے۔ سوم حضرت علی رضہ کا قول کسی دوسرے صحابی کے قول کے مخالف نہیں۔ چہارم حضرت عمر رضہ کا قول پہلے ہے اور حضرت علی رضہ کا پیچھے۔ پنجم جس صحابی کا قول پیچھے ہو، اوس کا قول مقدم ہے۔

یہ پانچ دعوے کئے ہیں۔ پہلے دعوے میں ذرا لمبی گفتگو ہے۔ اس لئے ہم باقی چار دعووں پر گفتگو کرکے پہلے دعوے پر گفتگو کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

دعویٰ دوم

بیشک صحیح کو حسن پر ترجیح ہے مگر یہ قاعدہ حنفیہ کے مذہب کی بیخکنی کرنیوالا ہے کیونکہ حنفی مذہب کی روایتوں میں اکثر کلام ہوتا ہے۔ اگر کسی میں کچھ تقویت ہو تو بمشکل حسن تک پہنچنے کے لائق ہوگی الاماشاء اللہ۔ اعتبار نہ ہو تو درایہ اور نصب الرایہ کو دیکھ لیجئے اور ادھر بلوغ المرام، مشکوٰۃ اور منتقی کو ملاحظہ کر لیجئے۔ خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ کس مذہب کی روایتوں میں زیادہ کلام ہے۔ مثلاً رفعیدین ہی کا مسئلہ دیکھ لیجئے کہ رفعیدین کرنے کی روایتیں کس درجہ کی کتاب میں ہیں اور ان کے راوی کس درجہ کے ہیں۔ اور نہ کرنے کی کس کتاب میں ہیں اور ان پر محدثین نے کیا جرح کی ہے۔ نہ کرنے کی روایت صحاح ستہ میں صرف ایک ہے جس پر ابوداؤد رح نے بلکہ عبداللہ بن مبارک رحمہ نے جو امام ابوحنیفہ رح کے خاص شاگرد ہیں جرح

...ی ہے ملاحظہ ہو ابوداؤد اور ترمذی اور کرنے کی روایتیں صحاح میں ایسی سندوں کے ساتھ مروی ہیں کہ بالاتفاق صحیح میں پھر بخاری جیسی کتاب میں موجود ہیں جسکو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کہا جاتا ہے چنانچہ مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری نے مقدمہ بخاری میں ذکر کیا ہے۔ پھر دوسرے درجہ پر مسلم ہے اس میں بھی کرنے کی روایتیں موجود ہیں۔ غرض اگر ہمارے بھائی اس قاعدہ ترجیح پر آجائیں تو سب مسائل کا آج ہی فیصلہ ہوا جاتا ہے۔ مثلاً جس مسئلہ میں اس وقت ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی شرط مصر کا مسئلہ، اسی کا فیصلہ کر لیجئے ایک طرف تو قرآن کا حکم عام ہے اور احادیث صحیحہ بھی عام ہیں، صرف عورت، غلام وغیرہ کو خاص کیا ہے اور دوسری طرف حضرت علی رضہ کا قول ہے جس کے مقابلہ میں ادھر بھی صحابہ رضہ کے اقوال موجود ہیں۔ اب انصاف سے بتلائیے کہ کس کو ترجیح ہونی چاہیئے، حضرت عمر رضہ کے قول کو یا حضرت علی رضہ کے قول کو؟ ؎

میرے دل کو دیکھکر میری وفا کو دیکھکر بندہ پرور منصفی کرنا خدا کو دیکھکر!!!

دعوائے سوم یہ غلط ہے ابن عمر رضہ کی روایت کہ پانی والوں کو جمعہ پڑھتے دیکھتے تو عیب نہ پکڑتے اور موضع ربذہ کی روایت جو ابوذر رضہ سمیت گیارہ صحابی کی ہے۔ حضرت علی رضہ کے خلاف ہے۔ اسیطرح اور کئی روایتیں حضرت علی رضہ کے قول کے خلاف ہیں بلکہ حضرت علی رضہ کا قول ظاہر قرآن و حدیث کے بھی خلاف ہے جیسے آیت جمعہ اور جواثی کی حدیث اور حدیث الجمعۃ حق واجب وغیرہ۔

دعوائے چہارم حضرت علی رضہ کے قول کے پیچھے ہونے کی کیا دلیل ہے؟ غالباً آپ نے یہ خیال کیا ہوگا کہ حضرت علی رضہ پیچھے زندہ رہے اس لئے ان کا قول پیچھے ہے۔ دلیل تو ماشاء اللہ خوب سوجھی ہے مگر یہ خیال نہ کیا کہ حضرت عمر رضہ کی زندگی میں حضرت علی رضہ کو مسئلہ بتلانے سے کیا مانع تھا۔ خدا جانے مولوی ظہیر احسن سے یہ بات کس طرح سرزد ہوئی۔ جن کو حدیث دانی کا بڑا دعوے ہے، خلیفوں کے وقت میں ہمیشہ صحابہ مسئلہ مسائل میں کلام کرتے رہے۔ حضرت عمار رضہ نے جنبی کے لئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کا فتولے دیا۔ حضرت علی رضہ نے حج قران میں حضرت عثمان رضہ کے خلاف فتویٰ دیا ملاحظہ ہو نسائی وغیرہ غرض ایک نہیں اس قسم کے بیسیوں واقعات ہیں مگر مولوی ظہیر احسن نے تعصب میں کچھ نہیں دیکھا سچ ہے: حبك الشئ یعمی ویصم۔
اس کے علاوہ ہمارے بھائی ہمیشہ کہا کرتے ہیں کہ حضرت علی رضہ نے لا جمعۃ ولا تشریق تعامل عہدِ نبوی کو دیکھکر فرمایا ہے یعنی جب حضرت علی رضہ نے دیکھا کہ عوالی (یعنی مدینہ کے گرد و نواح کے دیہات) میں جمعہ نہیں ہوا تو فرمایا جمعہ اور تشریق مصر ہی میں ہیں چنانچہ حصہ ۲ کے پانچویں تعارض صفحہ ۵ میں اس کی تفصیل ہو چکی ہے تو بتلائیے یہ قول حضرت عمر رضہ سے پیچھے کس طرح ہوا۔ اگر بالفرض یہ لفظ پیچھے ہوں تو دارومدار تو مطلب پر ہے وہ پیچھے نہیں فافہم۔

دعوائے پنجم یہ قاعدہ تو مشہور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک حکم اترا۔ اس کے بعد دوسرا حکم پہلے کے خلاف اترے تو وہ پہلے کا ناسخ ہوگا اسیطرح ایک مسئلہ میں کسی شخص کے دو قول ہوں تو ہوسکتا ہے کہ پچھلا قول پہلے سے رجوع ہو۔ آج یہ بات نئی سنی ہے کہ الگ الگ دو شخصوں کے قول ہوں تو پچھلا پہلے کا ناسخ ہو جاتے اس طرح تو تابعینؒ کے اقوال صحابہؓ کے اقوال کے لئے ناسخ ہونے چاہئیں اور تبع تابعین کے تابعین کے اقوال کے لئے۔ یہاں تک کہ ہمارے اقوال اماموں کے اقوال کے لئے۔ لوگوں میں تو مشہور ہے کہ پہلے لوگوں کی تابعداری کرنی چاہیئے، مولوی ظہیر احسن نے سب کی مخالفت کر کے اپنی ڈیڑھ اینٹ الگ ہی جمائی ہے کہ پچھلوں کے اقوال پہلوں

کے ناسخ ہیں آخر خدا کے فضل سے شاعر بھی تو ہیں تو ضرور ہے کہ عشق کی کوئی نئی راہ نکالیں۔ سچ ہے ؎

کوئے جاناں سے خاک لائینگے اپنا کعبہ نیا بنائیں گے؛

خیر ہم خدا کے فضل سے اس اصول پر بھی شرط مصر تیرے مسئلہ کی جانچ کرنے کو تیار ہیں کیونکہ ہم کسی کا پیچھا کرتے ہیں تو حکم الٰہی سے فلا مرد له وما لهم من دونه من وال کا نقشہ ہوتا ہے۔ ابھی گذرا ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ پانی والوں کو جمعہ پڑھتے دیکھتے تو ان پر عیب نہ پکڑتے اور عبداللہ بن عمرؓ حجاج بن یوسف کے زمانہ تک زندہ رہے حضرت علیؓ ۴۰ھ میں فوت ہوئے ہیں اور عبداللہ بن عمرؓ ۷۳ھ کے اخیر میں یا ۷۴ھ کے شروع میں فوت ہوئے ہیں دونوں صاحبوں کے درمیان تینتیس ۳۳ چونتیس ۳۴ سال کا فاصلہ ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے درمیان تقریباً اٹھارہ انیس سال کا فاصلہ ہے۔ ملاحظہ ہو تقریب وغیرہ۔ پس جب حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ہونے کی وجہ سے ناسخ ٹھہری تو عبداللہ بن عمرؓ کی روایت بطریق اَولیٰ ناسخ ٹھیرے گی۔ فافہم

یہاں تک تو پچھلے چار دعووں پر کلام ختم ہو گئی اب ہم پہلے دعوے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ حضرت عمرؓ کی روایت حسن ہے اور حضرت علیؓ کی صحیح ہے۔ اس دعوے پر کلام کرنے سے پہلے ہم مولوی ظہیر احسن کی ایک دو عبارتیں جامع الآثار اور لامع الانوار سے نقل کرتے ہیں جن میں حضرت عمرؓ کے روایت کے حسن ہونے کی وجہ بیان کی ہے سنیئے:-

جامع الآثار کے صفحہ ۱۲ میں بحوالہ مقدمہ فتح الباری لکھتے ہیں:- "حضرت عمرؓ کے قول کی سند میں عطاء بن ابی میمونہ واقع ہے۔ ابن عدی نے اس کی بعض حدیثوں کو منکر قرار دیا ہے بخاریؒ نے اس کو قدری کہا ہے اور بحوالہ میزان الاعتدال لکھا ہے کہ ابو حاتم نے اس کو غیر محبت قرار دیا ہے" (جامع الآثار صفحہ ۱۲)

اور لامع الانوار کے صفحہ ۵۹ میں لکھتے ہیں:- "ان جرح کی وجہ سے (جو جامع الآثار میں ذکر ہو چکی ہیں) یہ اثر صحیح الاسناد تو ہرگز نہیں۔ البتہ حسن الاسناد ہونے سے انکار نہیں۔ امام بیہقیؒ نے بھی (معرفۃ السنن میں) تحسین کی ہے نہ تصحیح" انتہیٰ

مولوی ظہیر احسن نے حسن ہونے کی جو وجہ بیان کی ہے اس سے بڑھکر حضرت علیؓ کی روایت میں موجود ہے حضرت علیؓ کی روایت میں ایک راوی ابو عبدالرحمٰن سلمی ہے جس کا نام عبداللہ بن حبیب ہے۔ وہ حضرت علیؓ سے روایت کرتا ہے مگر ابو حاتم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے اس کی روایت ثابت نہیں۔ تہذیب التہذیب جلد ۵ صفحہ ۱۸۴ میں ہے:- وقال ابن ابی حاتم عن ابیہ لیس تثبت روایتہ عن علی یعنی "حضرت علیؓ سے اس کی روایت ثابت نہیں" بتلایئے۔ جب سرے سے روایت ہی ثابت نہ ہوئی تو صحیح تو کجا حسن بھی نہ رہی!

اگر کہا جاوے کہ حضرت علیؓ کی روایت قواعد محدثین کے مطابق صحیح ہے کیونکہ تہذیب کے اسی صفحہ پر امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ ابو عبدالرحمٰن نے حضرت علیؓ سے سُنا ہے اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ مُثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے۔ پس اس بناء پر امام بخاریؒ کے قول کو ترجیح ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ قواعد محدثین کے مطابق حضرت عمرؓ کی روایت بھی صحیح ہے کیونکہ عطاء بن ابی میمونہ پر جو کچھ جرح ہوئی ہے وہ مبہم ہے یعنی جرح کی وجہ بیان نہیں کی اور ایسی جرح محدثین کے نزدیک معتبر توثیق کے مقابلہ میں کالعدم ہے اور یہاں بڑوں بڑوں کی توثیق موجود ہے۔ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۹۶ میں ہے وثقه ابن معین والنسائی وابو زرعة قلت احتج به الجماعة سوی الترمذی (انتہیٰ ملخصاً) یعنی "ابن معین، نسائی اور ابو زرعہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ ترمذیؒ کے سوا باقی

ت نے اس سے حجت پکڑی ہے۔ اگر توثیق کے مقابلہ میں مبہم جرح کا اعتبار کیا جائے تو بخاری ومسلم کی متفق حدیث انما الاعمال بالنیات بھی صحیح نہیں رہتی کیونکہ اس میں محمد بن ابراھیم تیمی راوی ہے جسے عقیلی نے ضعیفوں میں ذکر کیا ہے اور امام احمدؒ کہتے ہیں یہ منکر حدیثیں روایت کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۱۵۔ حالانکہ حدیث انما الاعمال بالنیات کی صحت مسلّم ہے۔ پس معلوم ہوا کہ توثیق معتبر کے مقابلہ میں مبہم جرح کالعدم ہے خصوصاً ابوحاتم جنہوں نے عطاء بن ابی میمونہ کو غیر حجت کہا ہے۔ یہ راویوں پر ذرا سخت ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۱۵ میں لکھتے ہیں وابوحاتم عنده عنت یعنی "ابوحاتم کے پاس ذرا سختی ہے" اس واسطے حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں عطاء بن ابی میمونہ کو ثقہ لکھا ہے اور مبہم جرح کا اعتبار نہیں کیا۔ مولوی ظہیر احسن خود جلاء العینین کے صفحہ ۵ میں اور حبل المتین کے صفحہ ۷۵ میں لکھتے ہیں کہ "حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں قول یعنی منصفانہ قول لکھنے کا وعدہ کیا ہے۔" پس اب مولوی ظہیر احسن کو حافظ ابن حجرؒ کا اعدل قول تسلیم کرنا چاہیئے۔ ہاں امام بخاریؒ کی جرح مبہم نہیں۔ اس میں قدری ہونے کی تصریح ہے اور اس جرح کو حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں بھی نقل کیا ہے چنانچہ ثقہ کہکر فرماتے ہیں رمی بالقدر یعنی اس پر قدری ہونے کا یعنی تقدیر سے منکر ہونے کا الزام لگایا گیا ہے مگر یہ جرح بھی حضرت عمرؓ کی روایت کے بارہ میں محدثین کے نزدیک کالعدم ہے کیونکہ جب ثقہ راوی پر بدعت کا الزام ہو تو یہ جرح ان روایتوں کے بارہ میں معتبر ہوتی ہے جو اس کی بدعت کی مؤید ہوں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری کے صفحہ ۴۲۵ میں اس کی تفصیل کی ہے اور حضرت عمرؓ کی یہ روایت قدریہ کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی اس لئے قدری ہونے کی جرح یہاں کالعدم ہے۔ دیکھئے! امام بخاریؒ ہی نے عطاء بن ابی میمونہ پر قدری ہونے کی جرح کی ہے اور امام بخاریؒ ہی نے صحیح بخاری میں استنجاء کے باب میں اس سے روایت کی ہے تو اگر قدری ہونے کی جرح سب حدیثوں کے بارہ میں معتبر ہوتی تو امام بخاریؒ خود یہ جرح کر کے صحیح بخاری میں اس کی روایت نہ لاتے یا اس کا کوئی متابع اور مؤید ہوتا بلکہ بعض راوی باوجود قدری ہونے کے اعلیٰ درجہ کے ثقہ مانے گئے ہیں۔ ہشام دستوائی کی بابت تقریب میں لکھا ہے ثقة ثبت وقد رمی بالقدر یعنی ثقہ ہے، نہایت پکا ہے قدری ہے؛ اور نہایت پکا ہونے کی وجہ سے امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں اس سے کثرت سے روایتیں کی ہیں اور قدری ہونے کی کچھ پرواہ نہیں کی؛

خلاصہ یہ کہ اگر اختلاف کا خیال کیا جائے تو حضرت علیؓ کی روایت بھی حسن ہونی چاہیئے اور اگر قواعد کی بناء پر راجح قول لیا جائے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت بھی صحیح ہونی چاہیئے۔ پس ایک کو حسن کہنا اور ایک کو صحیح

له مقدمہ کی اصل عبارت یہ ہے:۔ ذکرہ العقیلی فی الضعفاء وروی عن عبداللہ بن احمد عن ابیه قال سمعت ابی یقول فی احادیثه شئ یروی احادیث مناکیر؛ انتہیٰ ملخصاً۔ ۱۲

له اگر کہا جائے کہ ابراھیم بن عبدالرحمٰن سکسکی جس کے حافظہ میں ضعف ہے (تقریب) اس کی دو روایتیں بخاری میں موجود ہیں ایک آیہ کریمہ ان الذین یشترون بعھد اللہ وایمانھم کے شان نزول کی بابت۔ دوسری بیمار اور مسافر کے اس عمل کے ثواب جاری رہنے کی بابت جو صحت اور اقامت کی حالت میں کیا کرتا تھا تو اگر قدری کی روایت لانے سے امام بخاریؒ کے نزدیک قدری ہونا کوئی جرح نہ ہو تو چاہیئے کہ حافظہ میں ضعف بھی امام بخاریؒ کے نزدیک کوئی جرح نہ ہو۔ تو اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ ضعف حافظہ کی جرح امام بخاریؒ نے نہیں کی بلکہ .... کسی اور نے کی ہے تو ممکن ہے کہ امام بخاریؒ کو (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

یہ تفریق بلا دلیل ہے ۔ فافہم ۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کا فیصلہ

علامہ عینی رحمہ اللہ حنفی مذہب میں بڑے متعصب ہیں چنانچہ حصہ ۲ کے بائیسویں تعارض صفحہ ۱۲۳ میں تفصیل ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی صحت تسلیم کرنے پر وہ بھی مجبور ہوگئے کیونکہ قواعد کے رُو سے اس پر کوئی جرح نہیں ہوسکتی۔ شرح بخاری میں اہل حدیث کی طرف سے شرط مصر پر کئی اعتراض کرکے نمبروار اُن کے جواب دیے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ اگر تم کہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے صحیح سند کے ساتھ مروی ہے جمعوا حیث ما کنتم یعنی "جہاں ہو، جمعہ پڑھو" پھر اس کا جواب دیتے ہیں، فرماتے ہیں قلت الجواب عن الاول معناہ حیثما کنتم من الامصار یعنی میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کا معنی یہ ہے کہ تم شہروں میں جہاں ہو جمعہ پڑھو۔"

دیکھئے! علامہ عینی رحمہ اللہ نے رَدّی سی تاویل کرکے جواب دیا ہے اور سند میں چوں و چرا نہیں کی حالانکہ ان کی عادت ہے مخالف کی روایت میں اگر ذرا سا بھی شبہ ہوسکے تو اسکو پہاڑ کرکے دکھلاتے ہیں چنانچہ محمد بن اسحاق کی فاتحہ کی روایت میں حصہ کے اخیر میں شرط سلطان کی بحث میں آئے گا انشاء اللہ۔ پس معلوم ہوا کہ اس کی صحت اُن کے نزدیک مسلم ہے۔

مولوی ابو المکارم مذہب المختار کے صفحہ ۲ میں لکھتے ہیں: "علامہ عینی رحمہ اللہ نے خود اس اثر کو صحیح مان لیا ہے۔ اس کے جواب میں مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۵۹ میں لکھتے ہیں۔ یہ محض غلط ہے علامہ عینی رحمہ اللہ نے ہرگز اس کی تصحیح نہیں کی بلکہ فان قلت کا مقولہ بسند صحیح لکھا ہے یعنی معترض کا قول نقل کیا ہے۔

مولوی ظہیر احسن نے نہیں سوچا کہ علامہ عینی رحمہ اللہ جیسے متشدد کا معترض کے قول کو قائم رکھکر تاویل کے ساتھ جواب دینا کیا یہ صحت کا تسلیم کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟ ہاں اگر کسی جگہ اُنہوں نے صحت پر انکار کیا ہوتا تو بیشک مان لیا جاتا کہ اُن کے نزدیک صحیح نہیں! فتامل

بیہقی رحمہ اللہ کے حسن کہنے کا جواب

مولوی محمود حسن احسن القریٰ کے صفحہ ۱۲ میں عبد الرحمٰن بن کعب بن مالک کی حدیث (جس میں ہجرت سے پہلے مدینہ کے جمعہ پڑھنے کا ذکر ہے) کی نسبت لکھتے ہیں: علامہ ابن القیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں بیہقی رحمہ اللہ سے اس روایت کی نسبت نقل کرتے ہیں وھذا حدیث حسن صحیح الاسناد۔ قاضی شوکانی صاحب نیل الاوطار میں فرماتے ہیں الحدیث اخرجه ابن حبان والبیهقی وصححه قال الحافظ واسناده حسن۔" (احسن القریٰ صفحہ ۱۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ شرح بخاری جلد ۳ صفحہ ۲۶۵ میں بیہقی سے نقل کرتے ہیں والعجب منه تصحیحه هذا الحدیث دیکھئے! علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے بیہقی رحمہ اللہ سے عبد الرحمٰن بن کعب کی حدیث کی نسبت حسن صحیح نقل کیا ہے اور باقی علماء نے بیہقی رحمہ اللہ سے صحیح ہونا نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بیہقی رحمہ اللہ کے نزدیک حسن اور صحیح میں کچھ فرق نہیں۔ پس اگر بیہقی رحمہ اللہ نے عطاء بن ابی میمونہ کی حدیث کو حسن کہدیا ہو تو کوئی حرج نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس پر اطلاع نہ ہوئی ہو یا ان کے نزدیک پایۂ ثبوت کو نہ پہنچی ہو۔ دوم یہ کہ جو حدیثیں امام نے اس کی روایت کی ہیں دونوں میں متابع اور مؤید موجود ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ فتح الباری صـ ۴۲۹ ۔ ۱۲

سخاوی شرح الفیہ میں ہے ووجد للشافعی اطلاقہ (ای الحسن) فی المتفق علی صحتہ یعنی امام شافعی رحمہ نے حسن کا اطلاق اس حدیث پر بھی کیا ہے جس کی صحت پر اتفاق ہے۔

اس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام بیہقی رحمہ حسن اور صحیح میں فرق نہیں کرتے تھے کیونکہ امام بیہقی رحمہ منسوب الی الشافعی رحمہ ہیں تو ظاہر یہی ہے کہ وہ قواعد کا استعمال امام شافعی رحمہ ہی کی طرح کرتے ہوں گے۔

نیز سبل السلام[1] میں آمین بالجہر کی حدیث کی بابت لکھتے ہیں: وقال البیہقی حسن صحیح یعنی بیہقی رحمہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ دیکھئے! بیہقی رحمہ نے ایک ہی حدیث کو حسن بھی کہا اور صحیح بھی۔ اس سے بھی ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارہ میں امام کی روش رکھتے۔

اس کے علاوہ جب قواعد کے رُو سے عطاء بن ابی میمونہ کی روایت صحیح ہے تو امام بیہقی رحمہ کے حسن کہنے کی ضرور کوئی نہ کوئی تاویل کرنی چاہیئے۔ خواہ یہ تاویل کی جائے کہ ان کے نزدیک حسن صحیح میں کچھ فرق نہیں یا یہ تاویل کیجائے کہ حسن کا استعمال انہوں نے لغوی معنی کی رُو سے کیا چنانچہ مقدمہ ابن الصلاح[1] صفحہ ۱۶ میں امام ترمذی رحمہ کی نسبت ذکر کیا ہے کہ وہ حسن کو لغوی[2] معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ بہرصورت امام بیہقی رحمہ کے کلام میں تاویل سے چارہ نہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام بیہقی رحمہ کو عطاء بن ابی میمونہ کے حال پر پوری اطلاع نہ ہوئی ہو اس لئے اوسکی حدیث کو حسن کہدیا ہو۔ دیکھئے۔ امام شافعی رحمہ کو بالکل اطلاع نہیں ہوئی چنانچہ خود امام بیہقی رحمہ نے معرفۃ السنن میں امام شافعی رحمہ سے عطاء بن ابی میمونہ کی روایت کی نسبت لا ادری کیف ھو (میں نہیں جانتا کہ یہ کیسی ہے) نقل کیا ہے تو اگر امام بیہقی رحمہ کو پورے حال کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اس میں کیا بُعد ہے یعنی جب امام شافعی رحمہ بیہرے سے بیخبری ظاہر کرکے اس حدیث کو حسن کے درجہ سے بھی نیچے اُتار رہے ہیں مگر ہم ان کو اس میں معذور سمجھتے ہیں تو امام بیہقی رحمہ کو حسن کہنے میں معذور سمجھیں تو اس میں کونسی تعجب[3] کی بات ہے!

غرض جس وجہ سے ہم امام شافعی رحمہ کو لا ادری کہنے میں معذور سمجھتے ہیں وہ یہی ہے کہ قواعد محدثین کے رُو سے یہ روایت حسن سے نیچے نہیں اُتر سکتی۔ سو یہی وجہ ہمیں مجبور کر رہی ہے کہ امام بیہقی رحمہ کو حسن کہنے میں معذور سمجھیں اور وجہ اس کی یہ بیان کریں کہ جیسے امام شافعی رحمہ کو بیہرے سے اطلاع نہیں ہوئی اسی طرح امام بیہقی رحمہ کو پورے طور پر اطلاع نہیں ہوئی، صرف اتنی اطلاع ہوئی جس سے اُن کے نزدیک یہ روایت حسن کے درجہ سے آگے نہیں بڑھتی۔ فافہم

---

[1] مقدمہ ابن الصلاح کی اصل عبارت یہ ہے:- علی انہ غیر مستنکر ان یکون بعض من قال ذلک اراد بالحسن معناہ اللغوی وھو ما یمیل الیہ النفس ولا یاباہ القلب دون المعنی الاصطلاحی الذی نحن بصددہ ۱۲۔

[2] حسن کے لغوی معنی یہ ہیں کہ دل کو پسند ہو اور دل اس کی طرف جھکے چنانچہ مقدمہ ابن الصلاح صفحہ ۱۶ میں ہے۔ وھو ما تمیل الیہ النفس ولا یاباہ القلب ۱۲۔

[3] **تعجب**:- مولوی ظہیر احسن جامع الآثار کے صفحہ ۱۳ میں حضرت عمرؓ کی روایت کی نسبت لکھتے ہیں کہ:" امام شافعی کو بھی اس روایت کی صحت میں تردد ہے چنانچہ بیہقی رحمہ نے معرفۃ السنن میں لکھا ہے قال الشافعی ان کان ھذا حدیثا یعنی ثابتا ولا ادری کیف ھو فعناہ فی ای قریۃ کنتم لان مقامھم من البحرین انما کان فی القری۔ اس سے ثابت ہے کہ امام شافعی رحمہ کو بھی اس اثر کی صحت میں تامل تھا۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہاں تک تو اس بات کا بیان تھا کہ قواعد محدثین کے رُو سے حضرت عمرؓ کی روایت صحیح ہے اور حضرت علیؓ کی روایت کو حضرت عمرؓ کی روایت پر ترجیح دینے کے لیے دلیل ہے۔ خصوصاً جبکہ حضرت عمرؓ کی روایت کے صحیح تسلیم کرنے پر علامہ عینی رح ایسے متعصب بھی مجبور ہو گئے ہیں۔ اور امام بیہقی رح کا حسن کہنا یا تو لغوی معنی کے رُو سے ہے، یا اس وجہ سے ہے کہ حسن اور صحیح میں اُن کے نزدیک فرق نہیں یا عطاء بن ابی میمونہ کے حال پر اُن کو پوری اطلاع نہیں ہوئی۔ اب ہم مولوی ظہیر احسن کی کتابوں سے چند روایتیں ایسی ذکر کرتے ہیں جن پر مولوی ظہیر احسن نے صحت کا حکم لگایا ہے مگر ان کے راویوں پر بدعتی ہونے کی بلکہ اس سے بھی زیادہ جرح موجود ہے تاکہ ناظرین کو معلوم ہو جائے کہ حضرت عمرؓ کی روایت کی بابت مولوی ظہیر احسن محض ہٹ دھرمی سے کام لے رہے ہیں۔

روایت اوّل آثار السنن جلد ۲ صفحہ ۸۷ میں حضرت علیؓ کا قول لا جمعۃ ولا تشریق روایت کر کے لکھتے ہیں:۔ رواہ عبد الرزاق وابوبکر بن ابی شیبۃ والبیہقی فی المعرفۃ وھو اثر صحیح یعنی عبد الرزاق ابوبکر بن ابی شیبۃ اور بیہقی نے معرفہ میں اسکو روایت کیا ہے اور یہ صحیح ہے۔" پھر حاشیہ میں عبد الرزاق کی سند ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رح نے درایہ میں اس کو صحیح کہا ہے حالانکہ عبد الرزاق شیعہ تھا اور اخیر عمر میں نابینا ہو کر اپنی حالت سے بدل گیا تھا ملاحظہ ہو تقریب اور مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۰۹۔

اسی طرح آثار السنن جلد ۲ صفحہ ۱۰۲ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کا عمل نماز عید... میں نو تکبیریں کہنے کی بابت ذکر کر کے لکھتے ہیں رواہ عبد الرزاق واسنادہ صحیح یعنی عبد الرزاق نے اس کو روایت کیا ہے اور اسکی سند صحیح ہے" اس میں وہی عبد الرزاق ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مولوی ابو المکارم مذہب المختار کے صفحہ ۲۸ میں اس کے جواب میں لکھتے ہیں۔ "غالباً امام شافعی رح کو اس روایت کی صحت میں اس وجہ سے تردد تھا کہ اُن کو اس روایت کے رواۃ پر اطلاع نہ تھی ورنہ اس کی صحت میں ان کو تردد نہ ہوتا۔"

مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۵۹ میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ "یہ آپ کا فرمانا جب قابلِ التفات ہو سکتا ہے کہ یہ اثر بدون طریق عطاء بن ابی میمونہ کسی دوسرے طریق سے بھی مروی ہوتا۔ حالانکہ یہ اثر بغیر واسطہ عطاء بن ابی میمونہ ہرگز مروی نہیں۔"

مولوی ظہیر احسن کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی رح کو یہ روایت عطاء بن ابی میمونہ ہی کے طریق سے پہنچی ہے کیونکہ عطاء بن ابی میمونہ کے سوا اور کوئی طریق ہی نہیں۔ اور جب کسی عالم کو کسی طریق سے کوئی روایت پہنچے تو اس طریق پر اُس کی اطلاع ضروری ہے کیونکہ طریق روایت کے پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ جب ذریعہ کا علم نہ ہو تو روایت کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ پس ضرور ہے کہ امام شافعی رح کو اس روایت کے راویوں پر اطلاع ہوئی ہو جن میں سے عطاء بن ابی میمونہ بھی ہے۔

یہ مولوی ظہیر احسن کے کلام کا مطلب ہے مگر ان بیچاروں کو یہ خبر نہیں کہ بسا اوقات ایک روایت کا ایک ہی طریق ہوتا ہے اور اس طریق سے روایت پہنچتی بھی ہے مگر کبھی ایک عالم کو بعض راویوں کی خبر نہیں ہوتی۔ کہ یہ کون ہیں اور ان کا حال کیسا ہے اور دوسرے عالم کو خبر ہو جاتی ہے چنانچہ عطاء بن ابی میمونہ ہی کی روایت میں ناظرین دیکھ لیں کہ شافعی رح لا ادری کہتے ہیں امام بیہقی رح حسن کہہ رہے ہیں اور بسا اوقات کوئی راوی سند میں گرا ہوا ہوتا ہے تو ایک عالم کو خبر ہو جاتی ہے کہ فلاں ہے اور دوسرا عالم بیخبر رہتا ہے۔ اور کبھی بطور افواہ کے ایک عالم کو ایک روایت پہنچتی ہے اور وہ اسکی سند (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

روایت دوم

صفحہ ۵۵ میں حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس تراویح پڑھنے کی روایت ذکر کرکے لکھتے ہیں واسنادہ صحیح یعنی اس کی سند صحیح ہے حالانکہ اس میں ایک راوی علی بن جعد ہے جس کی بابت خود حاشیہ آثار السنن کے صفحہ ۴۵ میں بحوالہ التقریب لکھ چکے ہیں کہ وہ شیعہ تھا۔ مقدمہ فتح الباری میں ہے تکلم فیہ احمد من اجل التشیع ومن اجل وقوفہ فی القرآن یعنی" امام احمدؒ نے اس میں شیعہ ہونے کی وجہ سے اور قرآن (کے غیر مخلوق کہنے) میں توقف کی وجہ سے کلام کیا ہے۔" اس روایت کی ایک سند اور ذکر کرکے لکھتے ہیں :-

وھذا الاثر من ھذا الوجہ قد صحح اسنادہ العلامۃ السبکی فی شرح المنہاج وعلی القاری فی شرح الموطا۔

یعنی" اس روایت کو اس سند سے علامہ سبکیؒ نے شرح منہاج میں اور مُلا علی قاریؒ نے شرح مؤطا میں صحیح کہا ہے۔"

اس سند میں خالد بن مخلد ایک راوی ہے جو سخت شیعہ تھا۔ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۶۴ میں ہے :-

قال العجلی ثقۃ فیہ تشیع وقال ابن سعد کان متشیعا مفرطا وقال صالح جزرۃ ثقۃ الا انہ کان متھما بالغلو فی التشیع وقال احمد بن حنبل لہ احادیث مناکیر وقال ابوداؤد صدوق الا انہ یتشیع وقال ابوحاتم یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ۔

یعنی" عجلیؒ کہتے ہیں اس میں تشیع تھا۔ ابن سعد کہتے ہیں شیعہ ہونے میں حد سے گذرا ہوا تھا۔ صالح کہتے ہیں قوی ہے ثقہ ہے مگر غالی (یعنی سخت) شیعہ ہونے کے ساتھ متہم تھا۔ اور امام احمدؒ کہتے ہیں اس کے لئے حدیثیں منکر ہیں۔ اور ابوداؤدؒ کہتے ہیں سچا ہے مگر شیعہ ہے اور ابوحاتمؒ کہتے ہیں اس کی حدیث لکھی جاتی ہے اور حجت کے لائق نہیں۔"

روایت سوم

صفحہ ۵۶ میں علی بن ربیعہ تابعیؒ کا فعل ذکر کرکے کہ وہ پانچ ترویحے (یعنی بیس تراویح) اور تین وتر پڑھایا کرتے تھے۔ لکھتے ہیں :- اخرجہ ابوبکر بن ابی شیبۃ فی مصنفہ واسنادہ صحیح یعنی" ابوبکر بن ابی شیبہ نے اس کو روایت کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔" اس میں فضل بن دکین راوی ہے جس کی نسبت مقدمہ فتح الباری صفحہ ۵۰۹ میں لکھا ہے۔ بعض الناس تکلم فیہ بسبب التشیع یعنی" بعض لوگوں نے شیعہ ہونے کی وجہ سے اس میں کلام کیا ہے۔"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) نہیں جانتا مگر دوسرا عالم اس کی سند جانتا ہے۔ غرض خواہ ایک طریق ہو یا کئی ہوں انسان بےخبر رہ سکتا ہے۔ خدا جانے مولوی ظہیر احسن کس طرح سمجھ بیٹھے کہ ایک طریق ہونے کی صورت میں اطلاع ضروری ہے۔

اس کے علاوہ جامع الآثار میں مولوی ظہیر احسن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ کو اس روایت کی صحت میں تردد تھا یہ بھی ٹھیک نہیں کیونکہ امام شافعیؒ نے لا ادری کہا ہے جس کے معنی ہیں کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ روایت کیسی ہے یعنی نہ صحیح ہونا معلوم ہے نہ حسن ہونا بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تو حسن صحیح میں فرق ہی نہیں جیسا پہلے اوپر گذر چکا ہے تو اگر صحت میں تردد ظاہر کرتے تو بھی یہی مطلب ہوتا کہ صحیح نہ ہونا معلوم ہے نہ حسن ہونا جب انہوں نے مطلق لا ادری کہا ہے تو اب صرف صحت کی نفی کس طرح مراد لے سکتے ہیں۔ مگر ناظرین خیال فرماویں کہ مولوی ظہیر احسن نے محض اپنی طرف سے صحت کا لفظ بڑھا کر گویا لوگوں کو دھوکا میں ڈالنا چاہا ہے کہ امام شافعیؒ میری طرح صحیح ہونے میں متردد ہیں نہ حسن ہونے میں۔ مجھے تعجب ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی دیانت کا یہ حال ہو کہ دھوکے کا کلام کریں اور لیاقت کا یہ حال ہو کہ ایک طریق ہونے کی صورت میں اطلاع ضروری سمجھیں ایسے لوگوں کو فن حدیث میں کتاب لکھنے کی جرأت کیسے ہوئی۔ یاللعجب وضیعۃ الادب ۱۲۔

روایت چہارم صفحہ ۳۰ میں ابوداؤد اور دارقطنی کی حدیث کہ عبداللہ بن عمرؓ سفر میں مغرب اور عشاء کی نماز کے لئے سُرخی غائب ہونے سے پہلے اُترے۔ پہلے مغرب پڑھی پھر تھوڑی سی انتظار کی یہاں تک کہ سُرخی غائب ہوگئی۔ پھر عشاء پڑھی" اس کو ذکر کرکے لکھتے ہیں واسنادہ صحیح یعنی اوس کی سند صحیح ہے" اس میں فضل بن غزوان راوی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ مقدمہ فتح الباری کے صفحہ ۴۱۸ میں لکھتے ہیں:-

قال احمد کان شیعیا حسن الحدیث وقال ابن سعد کان ثقة صدوقا کثیر الحدیث شیعیا وبعضهم لا یحتج به؛

یعنی" امام احمدؒ کہتے ہیں، شیعہ تھا، اس کی حدیث حسن ہے اور ابن سعدؒ کہتے ہیں ثقہ ہے، سچا ہے، بہت حدیثوں والا ہے، شیعہ ہے اور بعض اس سے حجت نہیں پکڑتے"

روایت پنجم صفحہ ۶۶ میں عبداللہ بن عمرؓ کا فعل کہ سفر میں پندرہؒ روز ٹھہرنے کی نیت کرتے تو پوری نماز پڑھتے، ذکر کرکے لکھتے ہیں: رواہ ابوبکر بن ابی شیبة واسنادہ صحیح یعنی "ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے اسکو روایت کیا ہے اور سند اس کی صحیح ہے" اس کی سند میں عمر بن ذر راوی ہے۔ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۰۵ میں ہے:-

قال ابو حاتم کان صدوقا مرجیا لا یحتج بحدیثه وقال ابن سعد مات فلم یشهده الثوری لانه کان مرجیا وقال ابوداؤد کان راسا فی الارجاء (انتهی ملخصاً)

یعنی" ابوحاتمؒ کہتے ہیں سچا تھا مرجی[1] تھا۔ ابوداودؒ اور ابن سعدؒ کہتے ہیں، جب مرا ہے تو سفیان ثوریؒ اس کے جنازہ میں شامل نہیں ہوئے کیونکہ وہ مرجی تھا اور ابوداودؒ کہتے ہیں، مرجی ہونے میں سردار تھا"

روایت ششم صفحہ ۱۱ میں نسائی کی حدیث وتروں میں سلام نہ پھیرنے کی بابت ذکر کرکے لکھتے ہیں واسنادہ صحیح۔ یعنی اُس کی سند صحیح ہے۔ اس کی سند میں سعید بن ابی عروبہ ہے۔ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۰۰ میں لکھا ہے رمی بالقدر یعنی قدری تھا۔ نیز اس میں قتادہ مدلس[2] ہے جو عن کے ساتھ روایت کرتا ہے۔ اور قدری بھی ہے" (ملاحظہ ہو مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۷۰)

روایت ہفتم صفحہ ۷۱ میں رکوع سے پہلے دعائے قنوت پڑھنے کی بابت عبداللہ بن مسعودؓ کا فعل ذکر کرکے لکھتے ہیں: رواہ ابوبکر بن ابی شیبة واسنادہ صحیح یعنی" ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے اس کو روایت کیا ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے" پھر حاشیہ میں اس کی سند ذکر کرکے لکھتے ہیں قال ابن الترکمانی فی الجوهر النقی هذا اسند صحیح علی شرط مسلم یعنی ابن ترکمانی جوہر نقی میں لکھتے ہیں کہ یہ سند مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ حالانکہ اس میں ہشام دستوائی ہے جس کو تقریب میں قدری لکھا ہے"

روایت ہشتم صفحہ ۶۴ میں ابوداؤد کی حدیث کہ" حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقعہ پر پندرہؒ روز مکہ میں ٹھہرے اور دوگانہ پڑھتے رہے" ذکر کرکے لکھتے ہیں واسنادہ صحیح یعنی اس کی سند صحیح ہے"

---

[1] مرجی ایک گمراہ فرقہ ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان میں کوئی گناہ نقصان نہیں دیتا - ۱۲

[2] مدلس اُس راوی کو کہتے ہیں جس کو اپنے ملاقاتی سے واسطہ کے ساتھ ایک روایت پہنچے مگر وہ واسطہ حذف کرکے ملاقاتی کا نام لیتا ہے ایسا راوی اگر سمعت فلاناً کہے یعنی میں نے فلاں سے سُنا ہے تو اسکی روایت معتبر ہوتی ہے اور اگر عن فلان کہے یعنی میں فلاں سے روایت"

حالانکہ اس میں محمد بن اسحاق ہے جس کی بابت تقریب میں لکھا ہے۔ صدوق مدلس ورمی بالتشیع والقدر یعنی سچا ہے مُدَلِّس ہے، شیعہ اور قدری ہونے کے ساتھ متہم ہے" علامہ عینی رح بنایہ جلد اول صفحہ ۱۰ میں لکھتے ہیں:۔

فی حدیث عبادۃ محمد بن اسحاق بن یسار وھو مدلس قال النووی لیس فیہ الا التدلیس قلنا المدلس اذا قال عن فلان لا یحتج بحدیثہ عند جمیع المحدثین مع انہ کذبہ مالک وضعفہ و قال لا یصح الحدیث عنہ وقال ابو زرعۃ الرازی لا یقضی لہ بشیٔ ۔

یعنی عبادہ کی فاتحہ خلف الامام کی حدیث میں محمد بن اسحاق ہے اور وہ مُدَلِّس ہے۔ نووی رح کہتے ہیں۔ تدلیس کے سوا اس میں کوئی عیب نہیں۔ ہم کہتے ہیں جب مدلس عن فلان کہے یعنی میں فلاں سے روایت کرتا ہوں تمام محدثین کے نزدیک یہ روایت قابل استدلال نہیں رہتی۔ باوجود اس کے امام مالک رح نے اس کو جھوٹا کہا ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی حدیث صحیح نہیں۔ اور ابو زرعہ رح کہتے ہیں، اس کی بابت کچھ فیصلہ نہیں ہو سکتا"

روایت نہم صفحہ ۹۵ میں ابن عمر رض کی حدیث کہ جب وہ مکہ میں ہوتے تو جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھتے اور جب مدینہ میں ہوتے تو گھر آکر دو رکعت پڑھتے اور فرماتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی یونہی کرتے تھے" ذکر کرکے لکھتے ہیں:۔ رواہ ابوداؤد و قال العراقی اسنادہ صحیح یعنی ابوداؤد رح نے اسکو روایت کیا ہے اور عراقی رح نے کہا ہے، اس کی سند صحیح ہے" اس میں عبدالحمید بن جعفر ہے۔ تقریب میں ہے: صدوق رمی بالقدر وربما وھم۔ یعنی سچا ہے، قدری ہونے کے ساتھ متہم ہے اور بہت دفعہ وہم کرتا ہے یعنی نسیان کر جاتا ہے"

روایت دہم صفحہ ۱۰۱ میں گرمی میں نماز پڑھنے کی حدیث ذکر کرکے لکھتے ہیں: رواہ ابوداؤد والنسائی اسنادہ صحیح یعنی "ابوداؤد اور نسائی نے اسکو روایت کیا ہے اور سند اس کی صحیح ہے" اس میں ابوقلابہ عبداللہ بن زید ہے۔ تقریب میں ہے: ثقۃ فاضل کثیر الارسال فیہ نصب یسیر یعنی ثقہ ہے فاضل ہے اس کی روایتیں مرسل بہت ہیں۔ کچھ ناصبی[۱] تھا" نسائی کی سند میں ۔ ابراہیم بن یعقوب ہے۔ تقریب میں لکھا ہے: ثقۃ حافظ رمی بالنصب یعنی ثقہ ہے، حافظ ہے، ناصبی ہونے کے ساتھ متہم ہے"

اسی طرح گرمی میں فرض نماز کی طرح نماز پڑھنے کی حدیث ذکر کرکے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ اس میں بھی ابوقلابہ ہے۔ نیز یہ حدیث نعمان کی ہے جس سے ابوقلابہ روایت کرتا ہے۔ بعض روایتوں میں ابوقلابہ اور نعمان کے درمیان ایک واسطہ آیا ہے جس سے شبہ ہوتا ہے کہ ابوقلابہ نے نعمان سے سنا نہیں۔ یہ شبہ بیہقی میں ہے۔ مولوی ظہیر اس شبہ کا جواب دیا ہے کہ اس واسطہ کا اعتبار نہیں کیونکہ اکثر راوی واسطہ ذکر نہیں کرتے اور ممکن ہے کہ بلا واسطہ دونوں طرح سے سنا ہو" مگر مولوی ظہیر احسن کے اس جواب سے اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ ابوقلابہ کی روایتیں کثرت سے ہیں یعنی جس سے یہ روایت کرتا ہے اُس سے سنا نہیں ہوتا کوئی واسطہ درمیان ہوتا ہے جو ماہر فن کو تتبع سے معلوم ہو جاتا ہے۔ ابوقلابہ اوس واسطہ کا ذکر نہیں کرتا اس لیے بعض راویوں کے ذکر کرنے سے قوی شبہ ہوتا ہے کہ ابوقلابہ نے نعمان سے نہیں سُنا۔ ہاں صاحب کمال نے ابوقلابہ کے سماع کی تصریح کی ہے

[۱] ناصبی ایک گمراہ فرقہ ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغض رکھتا ہے۔ ۱۲

ثابت ہو جائے تو یہ شبہ رفع ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔ نیز اس سند میں خالد حذاء ہے جس کی بابت مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۶۰ میں لکھا ہے :- قال ابو حاتم یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ یعنی ابو حاتم کہتے ہیں اس کی حدیث لکھی جاتی ہے اور اس سے حجت نہیں پکڑی جاتی"۔ تقریب میں لکھا ہے :-

خالد الحذاء ثقة یرسل وقد اشار حماد بن زید الی ان حفظه تغیر لما قدم من الشام وعاب علیه بعضهم دخوله فی عمل السلطان۔

یعنی خالد حذاء ثقہ ہے حدیثوں کو مرسل کرتا ہے اور حماد ابن زید نے اشارہ کیا ہے کہ اس کا حافظہ بدل گیا جبکہ شام سے آیا اور بعض نے شاہی کام میں داخل ہونے کا اس پر عیب پکڑا ہے"۔

اسی طرح صفحہ ۱۰۷ میں ابن عباس رضی کا فعل کہ انہوں نے عید میں نو تکبیریں کہیں پہلی رکعت میں (چار تکبیریں) قرأت سے پہلے (اور ایک قرأت کے بعد رکوع کو جاتے وقت اور دوسری رکعت میں (چار سمیت تکبیر رکوع کے) قرأت کے بعد کہیں یہ روایت ذکر کر کے لکھتے ہیں :-

رواہ عبد الرزاق وقال الحافظ فی التلخیص اسنادہ صحیح۔

یعنی اس کو عبد الرزاق نے روایت کیا ہے اور حافظ نے تلخیص میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

اس میں بھی خالد حذاء ہے نیز عبد الرزاق ہے جو شیعہ ہے :

ناظرین خیال فرمائیں کہ مولوی ظہیر احسن خود تو ایسی روایتوں کو صحیح مانتے ہیں، جن کے راوی قدری، شیعہ، مرجی، ناصبی وغیرہ ہیں بلکہ کسی کو نسیان ہے کسی کا حافظہ بدل گیا ہے بلکہ کوئی مدلس ہے اور کوئی کثرت سے مرسل روایتیں کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور عطاء بن ابی میمونہ کی روایت کو صحیح نہیں مانتے حالانکہ قدری ہونے کے سوا اس پر کوئی مفسر جرح ہی نہیں بلکہ سب مبہم ہیں۔ پھر لطف یہ ہے کہ جس نے قدری ہونے کی جرح کی ہے وہی اس کی روایت کو اپنی کتاب بخاری میں لایا ہے۔ اب بتلائیے! کہ مولوی ظہیر احسن نے سہ جہاں ہمارا ذوالجلال۔ گدھا مجھ سمجھی حلال۔ کا اصول برتا ہے یا نہ؟ ع چو غرض آمد ہنر پوشیدہ شد۔

آگے اور سنیئے! ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قبیلہ عبد القیس کے قاصد آئے ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز، روزہ وغیرہ کا حکم دیا، بعض روایتوں میں حج کا بھی ذکر ہے۔ یہ مسند احمد کی روایت ہے۔ مولوی ظہیر احسن آثار السنن صفحہ ۷۸ کے حاشیہ میں اس روایت کا ذکر کر کے لکھتے ہیں واسنادہ صحیح یعنی اس کی سند صحیح ہے۔ حالانکہ اس میں قتادہ ہے جو سعید بن مسیب اور عکرمہ سے "عن" کے ساتھ روایت کرتا ہے اور مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۱۵ میں اس کو قدری اور مدلس لکھا ہے!

اسی طرح آثار السنن کے صفحہ ۶۵ میں عبد اللہ بن مسعود رضی کا فعل عید میں نو تکبیریں کہنے کی بابت ذکر کر کے لکھتے ہیں رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ صحیح یعنی طبرانی نے کبیر میں اس کو روایت کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے حالانکہ اس میں عبد الملک بن عمیر ہے جس کی بابت تقریب میں لکھتے ہیں ثقة فقیه تغیر حفظه وربما دلس یعنی ثقہ ہے فقیہ ہے، اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور بسا اوقات تدلیس کرتا ہے"۔ اور مقدمہ فتح الباری میں ہے وقال ابو حاتم لیس بحافظ تغیر حفظه قبل موته یعنی حافظ والا نہیں۔ موت سے پہلے اس کا حافظہ بدل گیا تھا! خود مولوی ظہیر احسن بھی آثار السنن کے صفحہ ۴۹ میں اس کو مدلس لکھتے ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ مدلس عن کے ساتھ روایت کرے تو اس کی روایت صحیح نہیں ہوتی۔ اب خدا جانے مولوی ظہیر احسن کس طرح بے خوف ہو کر صحت کا حکم لگاتے چلے

جاتے ہیں عطاء بن ابی میمونہ کی تو مبہم جرح بھی سہارنی شکل ہو گئی تھی اور یہاں مُسلّمہ جرحوں کی کچھ پرواہ نہیں کی جاتی۔ سچ ہے ؎

دوسرے کی آنکھ کا تنکا بھی آتا ہے نظر ؎ پر نظر آتا نہیں شہتیر اپنی آنکھ کا

تعجب:۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر مسجد خیف میں جو منیٰ کے پاس ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی۔ دو شخصوں کو دیکھا کہ نماز میں شامل نہیں ہوئے۔ پوچھا تو معلوم ہوا کہ وہ اپنے ڈیرہ میں نماز پڑھ کر آئے ہیں فرمایا جب تم اپنے ڈیرہ میں نماز پڑھ چکو پھر مسجد جماعت میں آؤ تو جماعت میں شامل ہو جاؤ۔ اس حدیث کو ترمذی رح نے صحیح کہا ہے حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں اسکے راویوں کی توثیق کرکے اس کی تائید میں ابن مندہ سے اس کی دوسری سند ذکر کی ہے۔ اس سند میں عبد الملک بن عمیر ہے یہ مُدلّس ہے۔ مولوی ظہیر احسن نے اس پر مُدلّس ہونے کی جرح کی ہے مگر اس بات کو نہیں سمجھے کہ شرح نخبہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ مُدلّس کی روایت تائید میں معتبر ہے۔ پھر لطف یہ کہ خود عبد الملک بن عمیر کی روایت کو صحیح کہتے ہیں۔ چنانچہ ابھی ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یا للعجب و ضیعۃ الادب۔

سوال:۔ مولوی ابو المکارم نے مذہب المختار کے صفحہ ۲۶ میں لکھا ہے کہ جلاء العینین کی بحث رفع الیدین میں مولوی ظہیر احسن نے بہت سی حدیثوں کو صرف اس وجہ سے صحیح کہا ہے کہ ان کے راوی مسلم بخاری کے راوی ہیں چنانچہ جلاء العینین کے صفحہ ۵ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت کی نسبت جو رفعیدین نہ کرنیکے متعلق ہے لکھتے ہیں یہ حدیث صحیح ہے اس کے کل راوی ثقہ[1] اور رجال صحیحین سے ہیں اور صفحہ ۷ میں حضرت عمرؓ کے قول (جو رفعیدین کے متعلق ہے) کی نسبت لکھتے ہیں یہ اثر صحیح ہے۔ اس کے راوی یا تو صحیح بخاری و مسلم دونوں کے ہیں یا دونوں میں سے کسی[2] ایک کے۔ اور صفحہ ۱ میں ابن عمرؓ کے قول کی نسبت جو رفعیدین کے نہ کرنے کے متعلق ہے لکھتے ہیں، یہ اثر صحیح ہے اس کے کل راوی ثقہ اور رجال بخاری سے ہیں اور صفحہ ۱۲ میں اصحاب علیؓ کے اثر کی نسبت (جو عدم رفعیدین کے متعلق ہے) لکھتے ہیں یہ اثر صحیح ہے۔ اس کے کل راوی راویان صحیحین سے ہیں تو جب بخاری مسلم کے راویوں کی حدیث کو صحیح کہتے ہیں تو عطاء بن ابی میمونہ بھی بخاری و مسلم کے راویوں سے ہے تو اس کی روایت کیوں ضعیف[3] ہو گئی؟" (المذہب المختار صفحہ ۲۶)

---

[1] یہ لکھنا جھوٹ ہے دمن ادعی فعلیہ البیان۔ پھر یہ روایت غیر محفوظ ہے ملاحظہ ہو ابوداؤد و جزء رفعیدین وغیرہ ۱۲۔

[2] بعض دفعہ جو روایتیں متابعت کے لئے ذکر کی جاتی ہیں، اُن کے راویوں کا ثقہ ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ پھر کئی اور وجوہ سے ضعف پیدا ہو جاتا ہے جیسے شذوذ۔ توہّم، تدلیس وغیرہ۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کی یہ روایت شاذ ہے اور عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت وہم ہے اور اس میں راوی ابوبکر بن عیّاش ہے جو متکلم فیہ ہے۔ ملاحظہ ہو تعلیق المجد و نیل الاوطار و تنویر العینین و جزء رفع الیدین بخاری و مستدرک حاکم و بیہقی وغیرہ ۱۲۔

[3] مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۵۷ میں ضعیف کے لفظ پر بڑے بگڑے ہیں فرماتے ہیں "یہ محض اتہام ہے میں نے صحت کی نفی کی ہے، ضعف کا حکم نہیں لگایا۔ صحت کی نفی سے ضعف لازم نہیں آتا" مگر میں جہاں تک خیال کرتا ہوں مولوی ابو المکارم نے بالکل ٹھیک کہا ہے کیونکہ بڑے علماء جو اردو میں کتابیں لکھتے ہیں تو اگرچہ اُن کی کوئی اور غرض بھی ہوتی ہوگی لیکن بڑی غرض یہ ہوتی ہے کہ عام فہم ہو جائیں تاکہ عربی سے ناواقف بھی فائدہ اٹھائیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ عام محاورات اردو میں صحیح ضعیف بولتے ہیں یعنی صحیح کو ضعیف کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ حسن صحیح کا فرق نہیں جانتے الا ما شاء اللہ تو ایسی حالت میں مولوی ظہیر احسن کا صحت کی نفی کرکے حسن مراد رکھنا گویا ایک طرح سے عوام کو دھوکا دینا ہے۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

مولوی ظہیر احسن لامع الانوار رد تہذیب المختار کے صفحہ ۵۰ میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ مؤلف نے (یعنی میں نے) جن روایتوں کی تصحیح کی ہے، صرف اس وجہ سے نہیں کی کہ رجال بخاری سے ہیں بلکہ اسوجہ سے کی ہے کہ ائمہ جرح تعدیل نے صراحۃً ان کی توثیق کی ہے۔ چونکہ رجال بخاری کا درجہ مخالفین کے نزدیک بہت بڑا ہے اسوجہ سے جو راوی کہ رجال بخاری سے ہے بعض اوقات اُس کی نسبت یہ لکھا گیا کہ بخاری کے رجال سے ہے پس یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ مؤلف کے (یعنی میرے) نزدیک کُل رجال بخاری صحیح الحدیث ہیں نہ حسن الحدیث وغیرہ۔ الغرض عطاء بن ابی میمونہ کے رجال بخاری ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی روایت صحیح ہی قرار پائے۔ دیکھو ابراھیم بن عبدالرحمن السکسکی رجال بخاری سے ہیں۔ قال الحافظ فی مقدمۃ لہ فی الصحیح حدیثان وقال صاحب الخلاصۃ ضعفہ شعبۃ واحمد بن حنبل الخ وقال الحافظ فی التقریب صدوق سیئی الحفظ۔ (یعنی حافظ (ابن حجرؒ) نے مقدمہ فتح الباری میں کہا ہے کہ بخاری میں اس کی دو حدیثیں ہیں اور صاحب خلاصہ نے کہا ہے کہ شعبہ نے اور احمد نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ تقریب میں کہتے ہیں کہ سچا ہے حافظہ خراب ہے) انتہیٰ۔

اب ہم اپنے بھائیوں کی خدمت میں عرض کرتے ہیں کہ مولوی ظہیر احسن نے آثار السنن میں بہت جگہ حدیث کی صحت وضعف کو رجال بخاری بلکہ رجال مسلم کے ساتھ بیان کیا ہے چنانچہ آثار السنن کے صفحہ ۲۶ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:-

قال العلامۃ احمد بن علی المقریزی فی مختصرہ ھذا اسناد صحیح علی شرط مسلم قال عبد الوارث احتج بہ المسلم و الباقون احتج بھم الجماعۃ۔	یعنی "یہ سند مسلم کی شرط پر صحیح ہے کیونکہ عبد الوارث کے ساتھ مسلم نے حجت پکڑی ہے اور باقیوں کے ساتھ جماعت نے حجت پکڑی ہے"

اور آثار السنن کے صفحہ ۳۰ اور اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:- واسنادہ جید قلت وقال الھیثمی فی مجمع الزوائد رجال ابی یعلی رجال الصحیح۔ یعنی اس کی سند کھری ہے۔ ھیثمیؒ مجمع الزوائد میں کہتے ہیں اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔ اور آثار السنن کے صفحہ ۴۶ میں لکھتے ہیں:- رواہ ابو یعلی والطبرانی وقال الھیثمی رجال ابی یعلی رجال الصحیح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے تو یہی اچھا تھا کہ سیدھا حسن کا لفظ استعمال کر دیتے۔ اصل میں مولوی ظہیر احسن کی نیت صاف نہ تھی دلی آرزو تو ان کی یہ تھی کہ یہ روایت بالکل نکمی ہو جائے مگر چونکہ بالکل نکمی ہونے کا حکم لگانا اس پر مشکل تھا تو ایسا لفظ استعمال کیا کہ جب تک کوئی گرفت نہ کرے دل کی آرزو پوری ہوتی رہے اور جب کوئی گرفت کرے اسوقت کہدیا جائے کہ میری مراد یہ نہ تھی۔ مولوی ابو المکارم نے بڑا اچھا کیا کہ عام محاورے کے مطابق غیر صحیح کا معنی ضعیف بیان کیا جس سے مولوی ظہیر احسن کو مجبوراً حسن ہونے کی تصریح کرنی پڑی اور جس آرزو نے ان کو مبہم لفظ بولنے پر آمادہ کیا تھا وہ خاک میں مل گئی۔ اور ممکن ہے کہ مولوی ابو المکارم کو یہ معلوم ہو گیا ہو کہ مولوی ظہیر احسن غیر صحیح سے ضعیف مراد رکھتے ہیں چنانچہ آثار سنن کے صفحہ ۱۰۱ میں انس رضؓ کی روایت موضع زاویہ میں نماز عید پڑھنے کی بابت (جو حصہ ۲ کے گیارہویں تعارض صفحہ ۸۰ میں گذر چکی ہے اور حصہ ہذا کے صفحہ ۱۳۲ کی سطر ۲ میں بھی آتی ہے) ذکر کر کے لکھتے ہیں واسنادہ غیر صحیح یعنی اسکی سند غیر صحیح ہے اور لامع الانوار کے صفحہ ۴۹ میں لکھتے ہیں کہ یہ اثر ضعیف ہے گویا صحیح کو عام محاورے کے مطابق ضعیف کے مقابلہ میں استعمال کیا ہے اور ممکن ہے کہ مولوی ابو المکارم نے ظنوا المؤمنین خیرا پر عمل کیا ہو کیونکہ غیر صحیح بول کر حسن مراد رکھنا لوگوں کو اس میں دھوکا لگتا ہے اور ایسا کلام کرنا جس میں لوگوں کو دھوکا لگے مومن کی شان سے بعید ہے اسلئے مولوی ابو المکارم نے دھوکا کی صورت (یعنی غیر صحیح سے حسن مراد رکھنے کی صورت) کو اختیار ہی نہیں کیا گویا مولوی ابو المکارم نے اپنے خیال میں ایک طرح سے مولوی ظہیر احسن کے ساتھ احسان کیا کہ ان کے کلام کو بدظنی سے بچایا تو ان کو اس سے خوش ہونا چاہیئے نہ کہ ناراض۔ ۱۲

یعنی اسکو ابویعلی اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور ھیثمی کہتے ہیں ابویعلی کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔
اور آثار السنن کے صفحہ ۹۹ میں لکھتے ہیں۔ رواہ احمد و قال الھیثمی رجالہ رجال الصحیح یعنی اسکو احمد نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔"

غرض مولوی ظہیر احسن صاحب آثار السنن میں بہت جگہ حدیث کی صحت و ضعف بتلانے کی غرض سے رجال بخاری بلکہ رجال مسلم کا نام لیتے ہیں تو اگر یہ نام لینا بھی صرف اسی لئے ہے کہ مخالفوں کے نزدیک رجال بخاری و مسلم کا بڑا درجہ ہے تو آثار السنن کو حدیث کی کتاب نہ کہنا چاہیئے کیونکہ یہ محدثانہ روش پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مقصود اپنے مخالف کو الزام دینا ہے۔ محدث کی روش سے یہ بعید ہے کہ حدیث کی کتاب لکھے اور احادیث کی صحت و ضعف سے مخالف کی صحت و ضعف مراد رکھے بلکہ محدث جو کچھ لکھے گا وہ تحقیق ہو گی۔ اور اگر یہ نام لینا اس لئے ہے کہ مولوی ظہیر احسن کے نزدیک بھی رجال بخاری و مسلم کا بڑا درجہ ہے تو پھر مولوی ابو المکارم کی بات تسلیم کرلینے میں کیا عذر ہے؟ ذرا سوچکر جواب دیں کیونکہ سوال کش مکش کا ہے۔

ناظرین روایتوں کے صحیح ضعیف بنانے میں تو مولوی ظہیر احسن نے ایسا بیدردانہ برتاؤ برتا ہے کہ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے کبھی نہ برتا ہو گا۔ ان کی عادت ہے کہ جب کسی صحیح روایت کو ضعیف بنانا چاہتے ہیں تو مبہم سی جرح کسی کی نقل کر دیتے ہیں خواہ معتبر ہو یا نہ۔ اور اگر ضعیف کو صحیح بنانا چاہتے ہیں تو کسی اتفاقی جرح کو بھی ہلکی جرح کہکر ٹال دیتے ہیں۔ اور بہت دفعہ ایسا بھی کرتے ہیں کہ ایک درجہ کی دو روایتوں میں سے ایک کو صحیح اور ایک کو ضعیف کہنے کی ضرورت ہوتی ہے تو ایک کا نقص بتلاتے ہیں اور دوسری سے چپکے سے گذر جاتے ہیں۔ اور کبھی چند روایتیں جن میں تھوڑا تھوڑا نقص ہے بلکہ صحت کے درجہ کو پہنچنے کے لائق ہوتی ہیں تو وہاں اکیلی اکیلی کا نقص بیان کر کے چلتے بنتے ہیں اور کبھی بالکل ردی روایتوں کی بابت اتنا کہکر کہ یہ کئی طریق سے مروی ہیں صحت کا حکم لگا جاتے ہیں اور بسا اوقات کوئی عالم ایک روایت کی تایید میں دوسری روایت جس میں ذرا نقص ہوتا ہے ذکر کرتا ہے۔ اس پر ہی الٹ بیٹھتے ہیں اور یہ خیال نہیں کرتے کہ تایید میں تھوڑے نقص والی معتبر ہے چنانچہ بعنوان تعجب ابھی ایک مثال گذر چکی ہے۔ اور جب خود ایسی ضرورت ہوتی ہے تو فوراً کہدیتے ہیں کہ تایید میں ضعیف بھی معتبر ہے چنانچہ آثار السنن کے صفحہ ۸۰ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول لا جمعۃ ولا تشریق کی ایک سند ذکر کرکے دوسری ذکر کی ہے جس میں حارث اعور ہے جو ضعیف ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں وھو وان کان ضعیفا لکنہ یکفی للاعتضاد یعنی یہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن تایید کے لئے کافی ہے۔"

غرض روایتوں کی صحت و ضعف میں مولوی ظہیر احسن نے سینہ زوری سے کام لیا ہے جیسے کسی کے گھر کا کام ہوتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ تھوڑی سی روشنی اس پر ڈالیں جس کے ضمن میں عید کے مسئلہ کی بھی تھوڑی تحقیق ہو جائے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک عید جمعہ کا ایک ہی حکم ہے۔ یعنی دونوں کے لئے مصر کی شرط ہے۔

آثار السنن کے صفحہ ۱۰۱ میں گاؤں میں عید پڑھنے کا باب باندھکر مندرجہ ذیل روایتیں ذکر کرکے ان پر جرح کی ہے:-

(۱) قال البخاری امر انس بن مالک مولاہ ابن ابی عتبۃ بالزاویہ فجمع اھلہ وبنیہ وصلی صلوۃ اھل المصر وتکبیرھم انتھی و وصلہ...

(۲) عن بعض آل انس ان انسا کان ربما جمع اھلہ وحشمہ یوم العید فیصلی بھم عبد اللہ بن عتبۃ.......

مولاہ رکعتین رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ و رجالہ ثقات لکن بعض آل انس مجہول؛

(۳) عن عبد اللہ بن ابی بکر بن انس بن مالک قال کان انس اذا فاتہ صلوٰۃ العید مع الامام جمع اہلہ فصلی بہم مثل صلوٰۃ الامام فی العید رواہ البیہقی واسنادہ غیر صحیح۔

ان روایتوں کا مطلب قریب قریب ہے۔ یعنی انس رضی اللہ عنہ موضع زاویہ میں اہلِ مصر کی طرح نماز عید پڑھی۔

دوسری روایت کی نسبت حافظ ابن حجر رح فتح الباری میں لکھتے ہیں:۔

وصلہ ابن ابی شیبۃ عن ابن علیۃ عن یونس وھو ابن عبید حدثنی بعض آل انس انتہی ملخصاً والمراد بالبعض المذکور عبد اللہ بن ابی بکر بن انس رواہ البیہقی من طریقہ۔

یعنی "اس کو ابن ابی شیبہ نے ابن علیہ سے اور اس نے یونس بن عبید سے باسند ذکر کیا ہے کہ یونس بن عبید کہتے ہیں مجھے بعض آلِ انس نے حدیث سنائی اور بعض مذکور سے مراد عبد اللہ بن ابی بکر بن انس ہے۔ بیہقی رح نے اس کے واسطہ سے روایت کی ہے"۔

بیہقی رح کی روایت سے حافظ ابن حجر رح کی مراد تیسری روایت ہے اور حافظ ابن حجر رح کا مطلب یہ ہے کہ دوسری روایت میں جو بعض آلِ انس مجہول ہے اوس کی تعیین تیسری روایت سے ہوگئی پس اب بعض آلِ انس مجہول نہ رہا؛

پہلی روایت پر مولوی ظہیر احسن نے آثار السنن میں یہ جرح کی ہے کہ یہ معلق ہے یعنی امام بخاری رح نے اس کی سند ذکر نہیں کی حاشیہ آثار السنن میں لکھتے ہیں:۔

فان قال قائل مقلد البعض اہل العلم ان کل ما رواہ البخاری من التعلیقات صحیح فیجاب بان ھذا لیس بصواب لان بعض رجال تعلیقاتہ ضعیف کابراھیم بن اسماعیل بن مجمع الانصاری قال الحافظ فی التقریب ابراھیم بن اسماعیل بن مجمع الانصاری ابو اسحاق المدنی ضعیف وقال فی مقدمۃ الفتح ضعیف عندہم علق لہ موضع واحدا۔

یعنی اگر کوئی بعض اہلِ علم کی تقلید سے کہے کہ کل تعلیقات بخاری صحیح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ تعلیقات کے بعض رجال ضعیف ہیں جیسے ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع الانصاری۔ حافظ ابن حجر رح تقریب میں لکھتے ہیں، ابراہیم ضعیف ہے اور مقدمہ فتح الباری میں اوس کو ضعیف کہکر کہتے ہیں کہ ایک جگہ بخاری رح نے اس سے تعلیقاً روایت کی ہے"۔

دوسری روایت پر مولوی ظہیر احسن نے یہ جرح کی ہے کہ اس میں بعض آلِ انس مجہول ہے۔ اس جرح کا جواب چونکہ حافظ ابن حجر رح نے یوں دیا تھا کہ تیسری روایت سے اس مجہول کی تعیین ہوگئی اس لئے مولوی ظہیر احسن نے تیسری پر جرح کی ہے کہ اس کی سند غیر صحیح ہے اور غیر صحیح ہونے کی وجہ حاشیہ آثار السنن میں یہ لکھی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

عبد اللہ بن ابی بکر بن انس لم اقف علی توثیقہ ولا ادری ھل سمع من انس ام لا وھشیم ثقۃ لکنہ کثیر التدلیس وقد عنعنہ و نعیم بن حماد لیس بالقوی قال الذہبی فی المیزان احد الائمۃ الاعلام علی لین فی حدیثہ وقال

یعنی "اس تیسری روایت میں جو بیہقی رح نے روایت کی ہے عبد اللہ بن ابی بکر بن انس رض ہے۔ اس کا پتہ نہیں کہ کون شخص ہے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ اس نے انس رض سے سنا ہے یا نہیں؟ اور اس (تیسری) روایت میں ایک ھشیم راوی ہے ثقہ ہے لیکن تدلیس بہت کرتا

فی تذکرۃ الحفاظ کان من اوعیۃ العلم ولا یحتج به وقال العلامۃ بن الترکمانی فی الجوھر النقی فی سندہ نعیم بن حماد قال النسائی لیس بثقۃ وقال الدارقطنی کثیر الوھم وقال ابو الفتح الازدی و ابن عدی قالوا کان یضع الحدیث فی تقویۃ السنۃ وحکایات مزورۃ فی ثلب ابی حنیفۃ کلھا کذب انتھی وقال الحافظ فی التقریب صدوق یخطئ کثیرا۔"

ہے اور اوس نے عن کے ساتھ روایت کی ہے۔ اور ایک راوی اس میں نعیم بن حماد ہے جو قوی نہیں ذھبی رح میزان میں کہتے ہیں بڑا عالم ہے لیکن حدیث اس کی کمزور ہے اور تذکرۃ الحفاظ میں کہتے ہیں علم کا ظرف ہے لیکن اوس سے حجت نہیں پکڑی جاتی اور علامہ ابن ترکمانی رح جوہر النقی میں لکھتے ہیں، نسائی رح نے کہا یہ ثقہ نہیں اور دارقطنی رح نے کہا وہم بہت کرتا ہے اور ابو الفتح ازدی اور ابن عدی نے کہا کہ کہتے ہیں کہ سنت کی تقویت میں جھوٹی حدیثیں بنایا کرتا تھا۔ نیز بناوٹی حکایتیں امام ابو حنیفہ رح کی مذمت میں بنایا کرتا تھا جو تمام جھوٹی ہیں اور حافظ ابن حجر رح نے تقریب میں کہا ہے سچا ہے خطا بہت کرتا ہے۔"

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ بیہقی کی روایت بھی جیسی چاہیے صحیح ہے ایک تو عبداللہ بن ابی بکر بن انس کا پتہ نہیں کہ کون شخص ہے دوسرے ہشیم مدلس ہیں تیسرے نعیم بن حماد قوی نہیں۔

یہ تو ان تینوں روایتوں کے متعلق آثار السنن یا اس کے حاشیہ میں لکھا ہے۔ اب جو کچھ لامع الانوار میں لکھا ہے وہ سنیے:-

لامع الانوار کے صفحہ ۴۴ میں لکھتے ہیں" یہ اثر یعنی انس رضی اللہ عنہ کا زاویہ میں عید پڑھنا ضعیف ہے بخاری نے اسکو بلا سند تعلیقاً روایت کیا ہے اور جن طرق سے موصول مروی ہے وہ ضعیف ہیں" پھر صفحہ ۴۵ میں لکھتے ہیں خلاصہ یہ کہ اثر انس کو امام بخاری رح نے بلا سند نقل کیا ہے۔ اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے جو سند کے ساتھ نقل کیا ہے تو اس میں بعض آل انس ہے جو مجہول ہے اور یہ جہالت بیہقی کی روایت سے جو رفع ہوتی ہے تو اس میں دو راوی (نعیم بن حماد و ہشیم) مجروح ہیں اس کے علاوہ عبداللہ بن ابی بکر بن انس رض کی توثیق کتب رجال میں پائی نہیں جاتی البتہ عبید اللہ بن ابی بکر بن انس رض ثقات سے ہیں اور اگر یہ کہئے کہ عبید اللہ کے عوض عبداللہ سہو کاتب کا ہے، صحیح عبید اللہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ (ابن حجر رح) نے بھی عبداللہ لکھا ہے۔ بیہقی رح کی سند جو عینی رح نے نقل کی ہے اس میں بھی عبداللہ ہے۔ الجوہر النقی میں بھی بحوالہ بیہقی عبداللہ لکھا ہے البتہ علامہ عینی رح نے بعض آل انس رض کے تحت میں المراد عبید اللہ بن ابی بکر بن انس لکھا ہے مگر جب کئی کتابوں میں عبداللہ لکھا ہے تو کیونکر تسلیم کیا جائے کہ بیہقی رح کی سند میں عبید اللہ ہے نہ عبداللہ۔ بہرکیف اثر انس ضعیف ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ کل تعلیقات بخاری (یعنی وہ جن کی بخاری نے سند ذکر نہیں کی) صحیح ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں کیونکہ صحیح بخاری کی تعلیقات کے بعض رجال (راوی) ضعیف ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رح نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے۔ ابراھیم بن اسماعیل بن مجمع الانصاری ضعیف عندھم علق له موضعا واحدا اور تقریب میں ان کی نسبت لکھا ہے ضعیف" انتہی

یہ مولوی ظہیر احسن کی دونوں کتابوں (آثار السنن اور لامع الانوار) کی تقریر ہے۔ ناظرین کو بظاہر تو اچھی معلوم ہوتی ہوگی مگر ہمیں اس تقریر سے مولوی ظہیر احسن صاحب کے تین وصف معلوم ہوئے۔ لیاقت، دیانت قوت حافظہ۔ دیانت تو یوں معلوم ہوئی کہ نعیم بن حماد کی نسبت جو بحوالہ جوہر النقی ابن عدی اور ابو الفتح ازدی سے نقل کیا ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ جھوٹی روایتیں بنایا کرتا تھا یا نسائی نے اسے غیر ثقہ کہا ہے اس کا جواب تقریب اور مقدمہ فتح الباری میں موجود ہے۔ مگر مولوی ظہیر احسن نے جرح تو بآہنگ دہل ذکر کی اور اوس کا جواب ذکر نہیں کیا تاکہ معلوم ہو کہ یہ راوی بالکل ردی ہے۔ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۱۷ میں ہے نعیم بن حماد ضعفه النسائی

بلا حجۃ یعنی "نعیم بن حماد کو نسائی نے بلا دلیل ضعیف کہا ہے" تقریب میں ہے:۔

صدوق یخطئ کثیرا فقیہ عارف بالفرائض وقد تتبع ابن عدی ما اخطا فیہ وقال باقی حدیثہ مستقیم

یعنی "سچا ہے، خطا بہت کرتا ہے، فقیہ ہے علم میراث کا ماہر ہے اور ابن عدی نے جن روایتوں میں اس نے خطا کی ہے تلاش کر کے کہا ہے کہ باقی روایتیں اس کی درست ہیں" مقدمہ فتح الباری صفحہ ۵۲۵ میں ہے:۔

ونسبہ ابو بشر الدولابی الی الوضع وتعقب ذلک ابن عدی بان الدولابی کان متعصبا علیہ لانہ کان شدیدا علی اہل الرائی وھذا ھو الصواب۔

یعنی "ابو بشر نے اسکو جھوٹی روایتیں بنانے کی طرف نسبت کیا ہے اور ابن عدی نے اس کا تعاقب کیا ہے کہ دولابی اس کے ساتھ تعصب رکھتا تھا کیونکہ یہ اہل الرائے پر بڑا متشدد تھا اور حق یہ ہے (کہ نعیم بن حماد جھوٹا نہیں)"

اس سے پہلی سطروں میں لکھتے ہیں:۔

کان احمد یوثقہ وقال ابن معین کان من اہل الصدق الا انہ یتوھم الشئی فیخطئ فیہ وقال العجلی ثقۃ وقال ابو حاتم صدوق۔

یعنی "امام احمد رح اس کو ثقہ کہتے ہیں اور ابن معین نے کہا سچا ہے مگر وہم کر کے غلطی کرتا ہے اور عجلی نے کہا ثقہ ہے اور ابو حاتم رح نے کہا سچا ہے"

دیکھئے! ابو الفتح ازدی رح اور ابن عدی رح نے جو لوگوں سے نعیم بن حماد کی نسبت جھوٹا ہونا حکایت کیا ہے اسکو خود ابن عدی ہی نے رد کر دیا اور حافظ ابن حجر رح نے بھی اس کی تائید کر دی کہ یہی ٹھیک ہے اور امام احمد اور ابن معین رح اور عجلی رح اور ابو حاتم رح سے اس کا ثقہ اور صدوق ہونا نقل کیا اور تقریب میں ابن عدی سے نقل کیا کہ سوا ان حدیثوں کے جن میں اس نے غلطی کی ہے اور سب ٹھیک ہیں۔ پھر مقدمہ فتح الباری میں جابجا ابو الفتح ازدی کو بالکل ردی قرار دیا ہے تو پھر ایسے ردی شخص کی جرح سے نعیم بن حماد پر کیا دھبہ آسکتا ہے؟ فتح الباری صفحہ ۴۶۵ میں لکھتے ہیں وما دری ان الازدی ضعیف یعنی "وہ نہیں جانتا کہ ازدی ضعیف ہے" اور صفحہ ۴۶۳ میں ہے: لا یلتفت الی ما قال عنہ ابو الفتح یعنی ابن دکین سے نقل کرنے والے کا کچھ اعتبار نہیں اور وہ ابو الفتح ازدی ہے۔ اور صفحہ ۴۵۵ میں ایک جگہ لکھا ہے وھو غیر مرضی اور ایک جگہ لکھا ہے ولیس بمرضی یعنی ازدی اچھا آدمی نہیں۔ دیکھئے! نہ نقل کا اعتبار نہ ناقل کا۔ مگر مولوی ظہیر احسن کی دیانت یہ سب کچھ ہضم کر گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

اس کے علاوہ اور سنئیے: ابن عمر رض سے روایت ہے کہ جب وہ سفر کو جاتے تو مدینہ کی گھاٹیوں سے نکلتے ہی دوگانہ شروع کر دیتے اور جب واپس آتے تو مدینہ میں داخل ہونے تک دوگانہ پڑھتے رہتے۔" آثار السنن کے صفحہ ۶۴ میں اس روایت کو ذکر کر کے آخر میں لکھتے ہیں رواہ عبد الرزاق واسنادہ لا باس بہ یعنی عبد الرزاق نے اس کو روایت کیا ہے اور اس کی سند میں کوئی ڈر نہیں"

اس کی سند میں عبد اللہ بن عمر عمری ایک راوی ہے اس کی نسبت حاشیہ میں لکھتے ہیں:۔

قد تکلم فیہ ابن المدینی والنسائی وضعفہ ابن حجر فی التقریب ووثقہ ابن معین وھو من

یعنی "ابن مدینی رح اور نسائی رح نے اس میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رح نے تقریب میں اسکو ضعیف کہا ہے

رجال مسلم فالحق انہ صالح الحدیث۔ | اور ابن معینؒ نے اسکو ثقہ کہا ہے اور وہ مسلم کے راویوں سے ہے پس یہ حق ہے کہ اس کی حدیث اچھی ہے"۔

یہاں ابن مدینی رح اور نسائی رح کی جرح کی کچھ پرواہ نہیں کی اور حافظ ابن حجر رح کے ضعیف کہنے کا بھی کچھ خیال نہیں کیا (حالانکہ اپنے رسالہ جلاء العینین کے صفحہ ۵ میں اور حبل المتین کے صفحہ ۲۰ میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رح نے تقریب میں اعدل قول (یعنی منصفانہ قول) لکھنے کا وعدہ کیا ہے۔ صرف ابن معین کی توثیق کی وجہ سے اور مسلم کے راویوں سے ہونے کے اعتماد پر اس کی حدیث کو اچھا کہا ہے بلکہ توثیق ابن معین میں بھی شبہ ہے۔ کیونکہ تقریب میں حافظ ابن حجر رح نے عبداللہ بن عمر عمری کو ضعیف کہا ہے اور دیباچہ تقریب میں اس بات کی اونہوں نے تصریح کی ہے کہ میں ضعیف اوسکو کہوں گا جس میں کسی معتبر کی توثیق نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ ابن معین کی توثیق صحت کو نہیں پہنچی۔ پس اب صرف مسلم کے راویوں سے ہونے کی وجہ رہ گئی۔

اب ناظرین خیال فرمائیں کہ عبداللہ بن عمر عمری کی توثیق صراحۃً تو صرف ابن معین نے کی ہے۔ پھر اس کے ثبوت میں بھی شبہ ہے اور نعیم بن حماد کی ... کئیوں نے کی ہے اور عبداللہ بن عمر عمری تو مسلم کے راویوں سے گنے اور نعیم بخاری کے راویوں سے ہیں جس کا مرتبہ مسلم سے بڑھکر ہے۔ پھر لطف یہ کہ تقریب میں منصفانہ قول کے رو سے عبداللہ کو تو ضعیف لکھا ہے اور نعیم کو سچا۔ مگر مولوی ظہیر احسن صاحب کی دیانت اور حافظہ سب خورد برد کر گیا!

خیر اور سنیئے! جلاء العینین میں اور مجلی کے صفحہ ۱۸ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے رفع یدین نہ کرنے کی ایک روایت بحوالہ طحاوی وغیرہ ذکر کی ہے اس کی سند میں ابوبکر بن عیاش ہے اس کی نسبت مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے:۔

قال احمد ثقة ربما غلط وقال ابو نعيم لم يكن في شيوخنا اكثر غلطاً منه وسئل ابو حاتم عنه وعن شريك فقال هما في الحفظ سوا وغير ان ابا بكر اصح كتاباً وذكره ابن عدي في الكامل وقال لم اجد له شيئاً منكراً من رواية الثقات عنه وقال ابن حبان كان يحيى القطان وعلي ابن المديني يسيئان الرائ فيه وذلك انه لما كبر ساء حفظه فكان يهم وقال ابن سعد كان ثقة صدوقاً عالماً بالحديث الا انه كثير الغلط وقال العجلي كان ثقة صاحب سنة وكان يخطئ بعض الخطاء وقال يعقوب بن شيبة كان له فقه وعلم ودراية وفي حديثه اضطراب"۔

یعنی" امام احمد رح نے کہا ثقہ ہے، بہت دفعہ غلطی کرتا ہے۔ ابونعیم رح نے کہا اس سے بڑھکر ہمارے اُستاذوں میں کوئی غلطی کرنے والا نہ تھا۔ ابوحاتم رح سے اس کی بابت سوال ہوا تو کہا کہ یہ اور شریک حافظہ میں دونوں برابر ہیں مگر اس کی کتاب زیادہ صحیح ہے (شریک کی نسبت تقریب میں لکھا ہے یخطئ کثیرا یعنی غلطی بہت کرتا ہے) ابن عدی نے کامل میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے، میں نے اس کی کوئی منکر روایت نہیں پائی جو ثقوں نے اس سے روایت کی ہو اور ابن حبان نے کہا کہ یحیی قطان اور علی بن مدینی اس کے حق میں بری رائے رکھتے ہیں کیونکہ بڑی عمر میں اس کا حافظہ خراب ہوگیا تھا اور ابن سعد کہتے ہیں ثقہ ہے سچا ہے، حدیث کا عالم ہے مگر غلطیاں بہت کرتا ہے اور عجلی رح نے کہا ثقہ ہے صاحب سنت ہے اور بعض غلطیاں کرتا تھا اور یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں فقاہت و علم و درایت رکھتا ہے اور اسکی حدیث میں اضطراب ہے۔"

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کا حافظہ خراب ہوگیا جسکی وجہ سے غلطیاں بہت کرتا تھا اور حدیث میں اضطراب پیدا ہوگیا تھا۔ مولوی ظہیر احسن نے محلّی کے صفحہ ۷ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سوء حفظ بہت بھاری جرح نہیں بہتیرے ایسے رواۃ ہیں جن کے حق میں یہ کہا گیا ہے مگر پھر بھی محدثین نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔ خصوصًا وہ راوی جو رجال بخاری سے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی رح نے میزان میں لکھا ہے واخرج لہ البخاری وھو صالح الحدیث پس انکی روایت کسی حالت میں درجہ حسن سے نازل نہیں ہوسکتی میرے نزدیک ان کی روایت بہرحال درجہ حسن سے کم نہیں" انتہی ملخصًا

آثار السنن کے صفحہ ۵۰ میں انس رض کی ایک روایت لکھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے راہ تبریز میں نو ماہ اقامت کی برابر دوگانہ پڑھتے رہے۔ اس کے آخر میں لکھتے ہیں رواہ البیہقی واسنادہ حسن یعنی بیہقی رح نے اس کو روایت کیا ہے اور اس کی سند اچھی ہے: حاشیہ میں لکھتے ہیں:۔

قلت قال النووی اسنادہ صحیح وفیہ عکرمۃ بن عمار واختلفوا فی الاحتجاج بہ واحتج بہ مسلم انتہی۔ قلت وکذلک صحح اسنادہ الحافظ ابن حجر فی الدرایۃ لکنہ قال فی التقریب صدوق یغلط فالحق انہ حسن الحدیث۔

یعنی" نووی رح نے کہا ہے اس کی سند صحیح ہے اور اس میں عکرمہ بن عمار ہے اس کے حجت ہونے میں اختلاف ہے مسلم نے اس سے حجت پکڑی ہے انتہی۔ میں کہتا ہوں اسیطرح حافظ ابن حجر رح نے درایہ میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے لیکن تقریب میں کہا ہے کہ یہ سچا ہے، غلطیاں کرتا ہے پس حق یہ ہے کہ اس کی حدیث حسن ہے"

ناظرین خیال فرمائیں کہ نعیم بن حماد پر جو جرح ہے وہ بھی تو حافظہ ہی کی وجہ سے ہے کیونکہ جھوٹ کی جرح تو مردود ہے اور حافظہ کی خرابی سے مولوی ظہیر احسن کے نزدیک روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی تو پھر اس کی روایت ضعیف کیوں ہوگئی؟ اس کی وجہ اور کیا ہوسکتی ہے یا تو مولوی ظہیر احسن دیدہ دانستہ ایسا کرتے ہیں جو ان کی دیانت پر دھبہ ہے یا حافظہ کی خرابی کی بحث میں پڑ کر اپنا حافظہ خراب کر لیا ہے انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اب ان کی لیاقت کا حال سنئے!

فرماتے ہیں اگر بعض اہل علم کی تقلید سے کوئی یہ کہے کہ کُل تعلیقات بخاری صحیح ہیں تو یہ بات قابل تسلیم نہیں کیونکہ تعلیقات کے بعض راوی ضعیف ہوتے ہیں جیسے ابراہیم بن اسمٰعیل" انتہی

یہ مسئلہ جیسے مولوی ظہیر احسن نے بیان کیا ہے غلط ہے کُل تعلیقات بخاری کو کوئی صحیح نہیں کہتا بلکہ تعلیقات دو طرح کی ہیں۔ ایک وہ ہیں جن میں جزم کے ساتھ امام بخاری رح کہتے ہیں فلاں نے یوں کیا یا کہا یا یوں ذکر کیا یا یوں حکم دیا دوم وہ جن میں جزم نہ ہو مثلاً کہیں کہ فلاں سے نقل کیا گیا ہے یا ذکر کیا گیا ہے یا حکایت کیا گیا ہے: پہلی قسم بخاری کے نزدیک صحیح ہے۔ دوسری قسم کچھ صحیح کچھ ضعیف۔

قسطلانی جلد اول فصل رابع صفحہ ۲۵ میں ہے:۔

واما ایرادہ للاحادیث المعلقۃ مرفوعۃ وموقوفۃ فیورد ھا تارۃ مجزومًا بہا کقال و فعل فلہا حکم الصحیح وغیر مجزوم بہا کیروی

یعنی" تعلیقات دو طرح سے ذکر ہوتی ہیں کبھی صیغہ جزم کے ساتھ جیسے قال و فعل یعنی کہا اور کیا پس یہ قسم صحیح کے حکم میں ہے اور کبھی بغیر جزم کے ذکر ہوتی

ويذكر فلا يستفاد منه الصحة عن المضاف اليه لكن فيه ما هو الصحيح وفيه ما ليس بصحيح انتهى ملخصا۔ (قسطلانی جلد اول فصل رابع صفحہ ۲۰)

ہیں جیسے یُرْوٰی و یُذْکَر (یعنی روایت کیا جاتا ہے ذکر کیا جاتا ہے) تو اس سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ جس کی طرف نسبت کی ہے اس سے صحت کے ساتھ ثابت ہے مگر اس میں بعض صحیح ہیں بعض غیر صحیح"

اسی طرح مقدمہ فتح الباری فصل رابع صفحہ ۱۶ اور ۱۷ میں اور مقدمہ ابن الصلاح نوع اول صفحہ ۱۰ و ۱۱ میں لکھا ہے اور حضرت انس رضی کی روایت کو امام بخاری رح نے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے پس وہ صحیح قسم میں داخل رہی۔ مولوی ظہیر احسن کو تعلیقات بخاری کا اصل حال تو معلوم نہیں، ضعیف کہنے کو تیار ہو گئے اور مثال میں ایک راوی ابراھیم بن اسماعیل پیش کر دیا اور یہ خبر نہیں کہ یہ تعلیقات کی کونسی قسم کا راوی ہے حالانکہ قسطلانی صفحہ ۲۰ اور مقدمہ فتح الباری صفحہ ۱۸ کی اسی فصل مذکور میں ابراھیم بن اسماعیل کو قسم ثانی کے راویوں میں ذکر کیا ہے۔ ناظرین خیال فرمائیں کہ تعلیقات بخاری کا ایک معمولی سا مسئلہ ہے اس میں کسقدر چکرا رہے ہیں، فن حدیث میں ان کے ہاتھ کی کتاب لکھی ہوئی بھی ماشاء اللہ ایسی ہی ہوگی ع

قیاس کُن زگلستان من بہار مرا

تعلیقات کی پہلی قسم کے متعلق تو حافظ ابن حجر رح اور علامہ قسطلانی رح نے یہاں تک بھی لکھا ہے کہ اگر اس میں راوی ضعیف بھی ہو تو بھی صحیح ہے کیونکہ جہاں راوی ضعیف ہوتا ہے وہاں دوسری سند بھی ہوتی ہے۔ یا شہرت ہوتی ہے جس سے ضعف کا معاوضہ ہو کر روایت صحیح ہو جاتی ہے چنانچہ مرفوع حدیثوں کا بیان کر کے موقوف حدیثوں (یعنی صحابہ رض کے احوال و اقوال) کی نسبت فرماتے ہیں:-

واما الموقوفات فانه يجزم فيها بما صح عنده ولو لم يكن على شرطه ولا يجزم بما كان في اسناده ضعف او انقطاع الاحيث يكون منجبرا اما بمجيئه من وجه اخر واما بشهرته عمن قاله۔

یعنی موقوف روایتوں سے جو امام بخاری رح کے نزدیک صحیح ہوتی ہیں ان کو جزم کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور جس کی سند میں ضعف ہو اسکو جزم کے ساتھ ذکر نہیں کرتے مگر اس صورت میں کہ دوسری سند کے ساتھ یا قائل کی طرف نسبت میں شہرت کے ساتھ اس ضعف کا معاوضہ ہو جائے یعنی یوں مشہور ہو کہ اس کا قائل فلاں صحابی ہے"

اگر کہا جائے کہ مولوی ظہیر احسن نے خود تو یہ نہیں کہا کہ کُل تعلیقات بخاری صحیح ہیں بلکہ انہوں نے تو دوسرے کا اعتراض نقل کیا ہے تو اس کی بابت عرض ہے کہ کس اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ کل تعلیقات بخاری صحیح ہیں۔ جب تک اس اہل علم کا نام نہ لیا جائے اور اس کے مذہب کی تحقیق نہ ہو جائے ہم اسکو باور نہیں کر سکتے جبکہ خود امام بخاری کئی جگہ عدم صحت کی تصریح کرتے ہیں تو پھر مولوی ظہیر احسن ایسے ناواقف کا مذہب ہو سکتا ہے، واقف کا نہیں ہو سکتا۔ دیکھئے قسطلانی اور مقدمہ فتح الباری کی فصل مذکور میں اس ابراہیم بن اسماعیل کی ایک روایت ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں امام نے نماز پڑھی ہو وہاں امام نفل نہ پڑھے۔ اس کے آخر میں امام بخاری رح فرماتے ہیں ولم يصح یعنی یہ روایت صحیح نہیں۔ اس کے علاوہ تعلیقات بخاری سے ناواقفی کا دھبہ تو مولوی ظہیر احسن کے دامن سے کسی صورت میں اٹھ ہی نہیں سکتا کیونکہ ایک بے خبر عالم کے اعتراض کا تو جواب دیا جو بےخبری سے کل تعلیقات بخاری کو امام بخاری رح کے نزدیک صحیح کہتا ہے اور جو لوگ کُل تعلیقات کو امام

بخاری کے نزدیک صحیح نہیں کہتے، صرف انہی کو صحیح کہتے ہیں جو صیغہ جزم سے ذکر ہوتی ہیں ان کا کچھ جواب نہیں دیا۔ حافظ ابن حجرؒ اور ابن الصلاح اور دیگر بڑے بڑے محدثین کی یہی تحقیق ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مولوی ظہیر احسن تعلیقات بخاری کے حال سے محض ناواقف ہیں ہاں اگر حضرت انسؓ کے موضع زاویہ میں نماز عید پڑھنے کی روایت صیغہ جزم کے ساتھ ذکر نہ ہوتی تو ان کے جواب کی ضرورت نہ تھی مگر صیغہ جزم کی صورت کا جواب نہ دینا اور ایک لایعنی اعتراض کے جواب پر اکتفا کرنا یہ ماشاء اللہ خوب ان کی لیاقت کو ظاہر کر رہا ہے!

اور ممکن ہے کہ مولوی ظہیر احسن کو تعلیقات بخاری کا حال معلوم ہو مگر چونکہ اصلی اعتراض کا جواب ان کے پاس نہ تھا اس لئے اس کی صورت بدل دی اور اس بدلی ہوئی صورت کا جواب دیکر آگے گذر گئے۔ تاکہ اصلی بات پر پردہ پڑ جائے مگر اس صورت میں ان کی دیانت پر دھبہ آئے گا۔ اب جونسی صورت چاہیں اختیار کرلیں ؎

من نہ گویم ایں مکن آں کن ‌‌ ‌ ‌ ‌ ‌ مصلحت بیں وکار آساں کن!

اگرچہ اتنی بحث سے حضرت انسؓ کی روایت کی صحت ثابت ہوگئی مگر ہم چاہتے ہیں کہ اور طریق سے بھی ثابت کر دکھائیں تاکہ مولوی ظہیر احسن کی خیانت کا حال اور اچھی طرح کھل جائے۔

وہ طریق یہ ہے کہ نعیم بن حماد کی بابت حافظ ابن حجر صاحبؒ تقریب میں لکھتے ہیں کہ اس کی غلط روایتوں کو ابن عدیؒ نے الگ کر کے کہدیا ہے کہ اس کی باقی روایتیں درست ہیں۔ اگر یہ روایت اس کی غلط روایتوں میں ہوتی تو حافظ ابن حجرؒ یہ کیسے کہتے کہ بخاریؒ جن تعلیقات کو جزم کے ساتھ ذکر کرتے ہیں وہ صحیح ہیں پس معلوم ہوا کہ یہ روایت نعیم بن حماد کی درست روایتوں میں ہے اور دوسری سند جس میں بعض آل انس ہے وہ بھی اس کی مؤید ہے کہ یہ روایت غلط روایتوں میں سے نہیں کیونکہ اس سے اوسکو تائید ہوگئی۔

ایک اور طریق سے ثبوتِ صحت

نعیم بن حماد اگرچہ غلطی بہت کرتا ہے مگر صحت کی نسبت غلطی .... کم ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ابن عدی نے اس کی غلط روایتیں چھانٹ کر باقی پر درستی کا حکم لگایا ہے اور یوں نہیں کیا کہ درست چھانٹ کر باقی پر غلطی کا حکم لگتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلط تھوڑی ہیں کیونکہ اکثر استثناء کم کی ہوتی ہے اگرچہ زیادہ کی منع نہیں مگر متعارف کے خلاف ہے مثلاً جب کہیں کہ زید، عمر، بکر، خالد کے سوا باقی آئے تو اس سے متبادر یہی ہے کہ باقی زیادہ ہیں[1]۔

اس کے علاوہ مقدمہ فتح الباری میں اس کو بڑے حافظوں سے شمار کیا ہے فرماتے ہیں :-

نعیم بن حماد الخزاعی المروزی نزیل مصر مشہور من الحفاظ الکبار لقیہ البخاری ولکنہ لم یخرج عنہ فی الصحیح سوی موضع او موضعین وعلق لہ اشیاء اخر وروی لہ مسلم فی المقدمۃ موضعاً واحداً (ص۵۱۴)

یعنی "نعیم بن حماد خزاعی مروزی مصر کا رہنے والا مشہور ہے۔ بڑے حافظوں سے ہے۔ بخاریؒ اس سے ملے ہیں مگر روایت اس سے اپنی کتاب میں ایک جگہ یا دو جگہ کی ہے اور کئی جگہ معلق کی ہے اور مسلم نے اس سے مقدمہ میں صرف ایک جگہ روایت کی ہے"۔

اسکو بڑے حافظوں سے شمار کرنا صاف اس بات کی دلیل ہے کہ صحت کی نسبت اس کی غلطیاں کم تھیں اور اسی واسطے

---

[1] فتامل فیہ۔ ۱۲

امام احمد رح نے اور عجلی رح نے اسکو ثقہ کہا ہے چنانچہ بحوالہ مقدمہ فتح الباری گذر چکا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایسے شخص کی روایت حسن لذاتہ سے کم نہیں ہوتی۔ مقدمہ ابن الصلاح صفحہ ۱۲ میں حسن کی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔ پہلے وہ قسم ذکر کی ہے جو کئی سندوں سے مکر لائق استدلال ہو جاتی ہے جسکو حسن لغیرہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد دوسری قسم ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں :-

القسم الثانی ان یکون راویہ من المشہورین بالصدق والامانۃ غیر انہ لم یبلغ درجۃ رجال الصحیح لکونہ یقصر عنہم فی الحفظ والاتقان وھو مع ذلک یرتفع عن حال من یعد ما ینفرد بہ من حدیثہ منکرا ویعتبر فی کل ھذا مع سلامۃ الحدیث من ان یکون شاذا او منکرا سلامتہ من ان یکون معللاً۔

یعنی" دوسری قسم حسن کی یہ ہے کہ اوس کا راوی صدق اور امانت کے ساتھ مشہور ہو۔ مگر صحیح حدیث کے راویوں کے درجہ کو نہ پہنچا ہو بوجہ کم ہونے حفظ اور ضبط کے مگر اوس راوی کے درجہ سے اونچا ہو جس کی حدیث اکیلے ہونے کی صورت میں منکر شمار ہوتی ہے اور ان دونوں قسموں میں شاذ اور منکر نہ ہونے کی شرط کے ساتھ علت (پوشیدہ خرابی کا بھی) نہ ہونا شرط ہے"

سخاوی رح نے بھی شرح الفیہ میں حسن کی یہی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔ پہلی کا نام حسن لغیرہ رکھا ہے اور دوسری کا حسن لذاتہ۔ مگر ابن الصلاح اور سخاوی رح نے حسن لذاتہ کے راوی کے حفظ اور ضبط کی پوری حد نہیں بتلائی بلکہ گول مول کہا ہے کہ صحیح کے راوی سے ذرا کم اور منکر[1] یعنی ضعیف کے راوی سے ذرا زیادہ ہو۔ اب ہم اس کی پوری تفصیل بتلاتے ہیں :-

حافظ ابن حجر رح نے شرح نخبہ میں اوس جرح کی جس سے راوی کی روایت مردود ہو جاتی ہے مندرجہ ذیل دس صورتیں ذکر کی ہیں :-

(۱) جھوٹا ہونا۔ (۲) جھوٹ[2] کے ساتھ متہم ہونا۔ (۳) صحت سے غلطی کا زیادہ ہونا۔ (۴) حدیث کے ضبط کرنے سے غفلت کرنا۔ (۵) فاسق ہونا۔ (۶) وہم سے روایت کرنا۔ (۷) ثقوں سے اس کی روایت کا مخالف ہونا یعنی کثرت سے۔ (۸) مجہول ہونا۔ (۹) بدعتی[3] ہونا۔ (۱۰) حافظہ خراب ہونا :

پھر اس دسویں صورت کی یوں تشریح کی ہے :- وھی عبارۃ عن ان لا یکون غلطہ اقل من اصابتہ یعنی حافظہ کی خرابی سے مراد یہ ہے کہ غلطی صحت سے کم نہ ہو، آگے جا کر پھر لکھتے ہیں والمذہب من لم یرجح جانب اصابتہ علی جانب خطائہ یعنی حافظہ کی خرابی سے مراد یہ ہے کہ صحت کو غلطی پر ترجیح ہو" شرح نخبہ کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ صحیح اور منکر کا درمیانی درجہ یہ ہے کہ صحت کی نسبت غلطی کم ہو اور ایسی غلطی اس جرح میں داخل نہیں جس سے روایت رد ہو جائے۔ اور نعیم بن حماد کی نسبت ہم ثابت

---

[1] ضعیف راوی جب ثقہ کی مخالفت کرے تو اوس کی حدیث کو منکر کہتے ہیں۔ ۱۲

[2] متہم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ حدیث میں اوسکا جھوٹ بولنا تو ثابت نہیں ہوا مگر عام بات چیت میں جھوٹ بولتا ہے یا اوسکی حدیث قواعد اسلام کے خلاف ہے۔ ۱۲

[3] بدعتی کی روایت اوسوقت مردود ہو گی جب بدعتی دیانتدار نہ ہو یا اوس کی حدیث اسکی بدعت کی مؤید ہو۔ ۱۲

کرچکے ہیں کہ اگرچہ اوس نے بہت جگہ غلطی کی ہے مگر صحت سے کم ہے پس ثابت ہوا کہ اوس کی روایت حسن لذاتہ سے کم نہیں اور اگر اس کے ساتھ تعددِ سند کا لحاظ کریں تو صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتے گی۔ کیونکہ ایسی کئی ملکر صحیح ہو جاتی ہیں۔ مقدمہ ابن الصلاح صفحہ ۱۴ میں ہے:۔

اذا کان راوی الحدیث متاخرا عن درجة اهل الحفظ والاتقان غیر انه من المشهورین بالصدق والستر وروی مع ذلك حدیثه من غیر وجه فقد اجتمعت له القوة من الجهتین وذلك یرتقی حدیثه الحسن الی درجة الصحیح مثاله حدیث محمد بن عمرو عن ابی سلمة عن ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك عند كل صلوة فمحمد ابن عمرو بن علقمة من المشهورین بالصدق والصیانة لكنه لم یكن من اهل .... الاتقان حتی ضعفه بعضهم من سوء حفظه ووثقه بعضهم لصدقه وجلالته فحدیثه من هذه الجهة حسن فلما انضم الی ذلك كونه روی من اوجه اخر زال بذلك ما كنا نخشاه علیه من جهة سوء حفظه وانجبر به ذلك النقص الیسیر فصح هذا الاسناد والتحق بدرجة الصحیح والله اعلم۔

یعنی جب کسی صحیح حدیث کا راوی اہل حفظ اور ضبط کے درجہ سے پیچھے ہو مگر صدق اور بچاؤ کے ساتھ مشہور ہو اور باوجود اس کے اُس کی حدیث کئی سندوں سے مروی ہو پس اس راوی کو دو جہت سے قوت ہوگی اور اس کی حدیث درجۂ حسن سے ترقی کرکے درجۂ صحیح کو پہنچ جائے گی۔ مثال اس کی محمد بن عمرو کی حدیث ہے جو ابی سلمہ کے واسطے سے ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر امت پر مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے ساتھ امت کو مسواک کا حکم دیتا۔ محمد بن عمرو بن علقمہ صدق اور عفت کے ساتھ مشہور ہے مگر اہل حفظ اور ضبط سے نہیں۔ یہاں تک کہ بعض نے حافظہ کی خرابی کی وجہ سے اوس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے صدق اور جلالت کی وجہ سے ثقہ کہا ہے۔ پس اس لحاظ سے اس کی حدیث حسن ہوئی اور جب اس کے ساتھ سند کا متعدد ہونا مل گیا تو حافظہ کی خرابی سے جو اس پر میں غلطی کا اندیشہ تھا وہ زائل ہوگیا اور اس حافظہ کے نقص کا معاوضہ ہوکر سند صحیح ہوگئی اور حدیث صحت کے درجہ کو پہنچ گئی"

پس اسیطرح نعیم بن حماد کی حدیث بھی درجۂ صحیح کو پہنچ جائے گی کیونکہ یہ حدیث نعیم بن حماد کے سوا اور طریق سے بھی مروی ہے۔ کیونکہ ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہ کی سند میں نعیم بن حماد نہیں۔

اس کے علاوہ نعیم بن حماد کی سند خواہ حسن ہو یا صحیح اس سے بعض آلِ انس کی تعیین ہو جائیگی کیونکہ تعیین کے لئے حسن بھی کافی ہے اور بعض آل انس کی سند نہایت پختہ ہے۔ سوا جہالت کے اس میں کوئی عیب نہیں۔ پس جب مجہول کی تعیین ہوکر جہالت کا عیب رفع ہوگیا تو یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوجائے گی"

ایک اور طریق سے ثبوتِ صحت

بخاری کتاب الجمعہ باب استقبال الناس الامام اذا خطب میں ہے:۔ واستقبل ابن عمر

وانس الامام یعنی" ابن عمرؓ اور انسؓ خطبہ میں امام کی طرف منہ کرکے بیٹھے " اس پر حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں :-

واما انس فرویناہ فی نسخۃ نعیم بن حماد باسناد صحیح عنہ انہ کان اذا اخذ الامام فی الخطبۃ یوم الجمعۃ یستقبلہ بوجھہ حتی یفرغ من الخطبۃ ؛

یعنی "نعیم بن حماد کے نسخہ میں صحیح سند کے ساتھ ہم نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ جب امام خطبہ میں شروع ہوتا تو وہ فراغت تک امام کی طرف منہ کرکے بیٹھے رہتے "

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں نعیم بن حماد کی سند کو صحیح کہا ہے جو اس کی کتاب میں پائی ہے پس یہ سند (جس میں جھگڑا ہے) بھی صحیح ہوگی ۔ اور جب اس کے ساتھ بعض آثار انس کی سند بھی ملائی جائے، تو اور پختہ ہوجائے گی ؛

رہا ہشیم کا مدلس[1] ہونا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ امام بخاریؒ اس کی وہی روایت نکالتے تھے جس میں سماع کی تصریح ہو اور اس کی ایسی روایت صحیح ہوتی ہے ۔ مقدمہ فتح الباری صفحہ ۴۵۲ میں ہے :-

فاما التدلیس فقد ذکر جماعۃ من الحفاظ ان البخاری کان لا یخرج عنہ الا ما صرح فیہ بالتحدیث ؛

یعنی ہشیم کی تدلیس کی بابت ایک جماعت حفاظ نے ذکر کیا ہے کہ امام بخاریؒ اس کی وہی روایت نکالتے تھے جس میں حدیث سنانے کی تصریح ہو "

اس میں سب روایتیں آگئیں خواہ تعلیقات ہوں یا مسندات ہوں ۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بخاریؒ اس کی روایت بغیر تصریح سماع کے نہیں لیتے تھے تو اب خواہ کسی سند میں سماع کی تصریح نہ ہو ہم یہی کہیں گے کہ بخاریؒ کو کسی اور ذریعہ سے تصریح معلوم ہوگئی ہوگی ؛

ایک اور طریق سے ثبوتِ صحت

حافظ ابن حجرؒ شرح نخبہ میں لکھتے ہیں :-

متی توبع سیئ الحفظ بمعتبر کان یکون فوقہ او مثلہ لا دونہ وکذا المختلط الذی لا یتمیز والمستور والاسناد المرسل وکذا المدلس اذا لم یعرف المحذوف منہ صار حدیثھم حسنا لا لذاتہ بل وصفہ بذلک باعتبار المجموع ۔

یعنی "جب خراب حافظہ والے کی (جس کی صحت و غلطی برابر ہوتی ہے) کسی معتبر نے موافقت کی جو اس سے اوپر یا اس جیسا ہو اس سے کم نہ ہو اسیطرح مختلط (جس کا حافظہ اخیر میں خراب ہوگیا ہو اور جس کی پہلی پچھلی روایتیں خلط ملط ہوگئیں اور مستور (جس سے دو راوی روایت کریں مگر کسی محدث سے توثیق اس کی ثابت نہیں) اور سند مرسل[2] اور مدلس[3] جبکہ محذوف راوی اس کا معلوم نہ ہو سکے ان (میں سے

---

[1] مدلس اس راوی کو کہتے ہیں جو اپنے ملاقاتی یا معاصر سے بغیر سُنے ایسے لفظ کے ساتھ روایت کرے جس سے سماع کا وہم پڑے مثلاً کہے عن فلان ۔ ایسے شخص کی روایت تصریح سماع کی صورت میں تو صحیح ہوتی ہے ورنہ ضعیف ۔ ۱۲

[2] مرسل اسے کہتے ہیں کہ تابعی کہے قال رسول اللہ اور جس سے سنا ہے اس کا نام نہ لے ۔ ۱۲

[3] اسناد مدلس اس اسناد کو کہتے ہیں جس میں راوی مدلس ہو ۔ ۱۲

[4] بعض ملاقاتی پر کفایت کرتے ہیں معاصر کا ذکر نہیں کرتے ۔ ۱۲

ہر ایک) کی حدیث (معتبر کی موافقت سے) حسن ہو جاتی ہے۔ (مگر، نہ حسن لذاتہ۔ بلکہ حسن کے ساتھ اتصاف باعتبار مجموع کے ہے یعنی حسن لغیرہ ہو جاتی ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ سیئ الحفظ (خراب حافظہ والے) وغیرہ کی حدیث سے اگرچہ مسئلہ شرعی ثابت نہیں ہوتا مگر بالکل بے اعتبار بھی نہیں انکی روایت سے ایک جانب کو ترجیح حاصل ہو سکتی ہے۔ مثلاً سیئ الحفظ کی روایت میں صحت اور غلطی کا یکساں احتمال تھا۔ جب ایک اور سیئ الحفظ یا مُدلّس مل گیا تو صحت کا احتمال غالب ہو گیا۔ اسیطرح مُدلّس میں محذوف راوی ہونے نہ ہونے کا احتمال یا اوس کے ثقہ غیر ثقہ ہونے کا احتمال برابر تھا۔ جب اور مُدلّس یا سیئ الحفظ کی روایت اس کے موافق ہو گئی تو محذوف نہ ہونے یا محذوف کے ثقہ ہونے کی جانب کو ترجیح ہو گئی۔ اور نعیم بن حماد کی حدیث کو اگر فرض کر لیا جائے کہ حجت کے لائق نہیں مگر سیئ الحفظ اور مُدلّس وغیرہ کی روایت سے تو کم نہیں پس مجہول (یعنی بعض آلِ انس) کی تعیین کے لئے کافی ہو گی اور جب مجہول کی تعیین ہو گئی تو روایت صحیح ہو جائے گی یا حسن۔ فتامل فیہ

ایک اور طریق سے ثبوتِ صحت

شرح نخبہ میں "باپوں سے بیٹوں کی روایت" کی بحث میں لکھتے ہیں :-

ومنہ من روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدًا کبیرًا فی معرفۃ من روی عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقسمہ اقسامًا فمنہ ما یعود الضمیر فی قولہ عن جدہ علی الراوی ومنہ ما یعود الضمیر علی ابیہ ؎

یعنی "بیٹوں کی باپوں سے روایت کرنے کی قسم سے ایک یہ ہے کہ ایک راوی اپنے باپ سے وہ دادے سے روایت کرے۔ حافظ صلاح الدین علائی نے اس بارے میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اور اس کی کئی قسمیں کی ہیں پس ایک قسم یہ ہے کہ جدہ کی ضمیر راوی کی طرف پھیرے یعنی یوں معنی ہو کہ راوی اپنے باپ سے روایت کرتا ہے اور اوس کا باپ راوی کے دادا سے۔ اور ایک قسم یہ ہے کہ ضمیر راوی کے باپ کی طرف پھرے یعنی یوں معنی ہو کہ راوی اپنے باپ سے روایت کرتا ہے اور اوس کا باپ اپنے دادا سے۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ اس میں جدہ کی ضمیر بہز کی طرف لوٹتی ہے۔ اور بہز کا جد (دادا) معاویہ بن حیدہ ہے۔ سخاوی رح لکھتے ہیں :-

ولا یصح ان یکون الضمیر فیہ لحکیم فان جدہ حیدۃ لم ینقل لہ حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع کونہ صحابیًا ؎

یعنی "یہاں ضمیر حکیم کی طرف (جو راوی یعنی بہز کا باپ ہے) پھیرنی صحیح نہیں کیونکہ حکیم کا دادا حیدہ ہے اور اس سے کوئی حدیث نقل نہیں ہوئی باوجود اس کے کہ وہ صحابی تھا۔"

اس سے معلوم ہوا کہ مجہول ہونے کی صورت میں وہی مراد ہو گا جو روایت کیا کرتا ہے اور کتب اسماء الرجال سے یہ بات ظاہر ہے کہ آلِ انس میں جو روایت کیا کرتا ہے عبید اللہ ہے یا ابو بکر ہے اور یونس بن عبید ان دونوں کا ہمعصر بھی ہے۔ جس نے آلِ انس سے یہ روایت کی ہے۔ پس بعض آلِ انس سے انہی دو میں سے کوئی مراد ہو گا اور چونکہ یہ دونوں ثقہ ہیں ان میں سے ایک کی تعیین نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ ہاں اگر کوئی

اور شخص آل انس میں یونس بن عبید کا ہمعصر راوی ثابت ہو جائے اور وہ ضعیف بھی ہو تو ہم اس صورت میں حدیث کی صحت کو واپس لیں گے اور اس کے واپس لینے میں ہمارا کوئی حرج بھی نہیں ہوگا کیونکہ ہم اس سے پہلے کئی طریق سے صحت ثابت کر چکے ہیں۔

رہا عبداللہ اور عبیداللہ کا جھگڑا تو یہ مولوی ظہیر احسن کے نہایت تعصب پر دال ہے۔ تعجب ہے کہ ادھر اقرار بھی ہے کہ عبداللہ اسماء الرجال کی کتابوں میں کوئی شخص نہیں اور یہ بھی اقرار ہے کہ عینی رح نے عبیداللہ ہی لکھا ہے پھر بھی اس کو ضعفِ روایت کی وجہ ... قرار دے رہے ہیں۔ ہم نے مانا کہ اکثر کتابوں میں عبیداللہ ہی لکھا ہے اور عبداللہ صرف ایک ہی کتاب میں ملا ہے مگر جب اسماء الرجال کی کتابوں میں عبداللہ کوئی شخص نہیں ملتا تو ناچار عبیداللہ ہی صحیح ماننا پڑے گا۔ دیکھئے۔ ایک حدیث کی سند میں ابوبکر بن عبیداللہ بن انس آیا ہے مگر چونکہ دوسری بہت سی حدیثوں میں یہ سند اس کے اُلٹ آئی ہے اس لئے حافظ ابن حجر رح صاحب تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں والصحیح عبید الله بن ابی بکر بن انس۔ پس اسیطرح اگرچہ اس حدیث میں عبداللہ ہے مگر اور بہت سی حدیث میں عبیداللہ ہے اس لئے ہم اس حدیث میں بھی صحیح عبیداللہ ہی سمجھیں گے خصوصاً جبکہ علامہ عینی رح نے عبیداللہ ہی لکھا ہے۔ خصوصاً جبکہ عبداللہ اور عبیداللہ میں فرق بھی بڑا نہیں کیونکہ اتنی غلطی ہونی معمولی بات ہے۔ دیکھئے، محمد بن ابراہیم تیمی جس پر حدیث انما الاعمال بالنیات کا مدار ہے اس کو مقدمہ فتح الباری طبع فاروقی میں تیمی لکھا ہے اور تقریب طبع مجتبائی میں بھی تیمی لکھا ہے۔ پھر اسی صفحہ کے کالم ۳ میں ایک محمد بن ابراہیم کو غیر معروف قرار دیکر لکھتے ہیں وصوب النسائی انه التیمی الماضی قریبًا یعنی نسائی رح نے کہا ہے کہ حق یہی ہے کہ محمد بن ابراہیم غیر معروف وہی تیمی ہے جو ابھی گذرا ہے اور اسی کے قریب قریب تہذیب التہذیب میں ہے اور حدیث کی کتابوں میں جہاں کہیں تصریح کی ہے، تیمی لکھا ہے تو اس اختلاف کو کسی نے وجہ ضعف قرار نہیں دیا۔ غرض جب دوسرے کے ساتھ التباس نہ ہو یا اس نام کا کوئی شخص ہی نہ ہو یا ہو اور التباس بھی ہو مگر دونوں ثقہ ہوں تو اس تغیر سے کیا نقصان پہنچ سکتا ہے؟ ابھی ہم شرح الفیہ سے نقل کر چکے ہیں کہ مجہول راوی سے وہی مراد ہوا کریگا جو روایت کرتا ہو تو کیا عبیداللہ کی جگہ عبداللہ لکھے جانے سے مجہول سے بھی زیادہ ابہام پیدا ہو گیا، خصوصاً جبکہ عینی رح نے عبیداللہ بھی لکھا ہو، افسوس تعصب آنکھ کی پٹی بنکر دیانت کا دھبہ بن جاتا ہے۔ سچ ہے سے

تعصب میں تمیز حق و باطل ہو نہیں سکتی تعصب میں کوئی آسان مشکل ہو نہیں سکتی

تعجب:۔ مولوی ظہیر احسن نے آثار السنن جلد اول میں نماز میں سینہ پر ہاتھ رکھنے کا باب باندھکر بحوالہ مسند احمد ہلب رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ذکر کی ہے جو یہ ہے:۔

قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه وعن يساره ورأيته يضع هذه على صدره ووصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المفصل۔

یعنی "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ (سلام پھیر کر) دائیں بائیں پھرتے اور اسکو سینے پر رکھتے۔ یحییٰ بن سعید نے دایاں ہاتھ بائیں پر کلائی کے جوڑ پر رکھکر بتلایا"

یحییٰ بن سعید اس حدیث کے راوی ہیں چونکہ لفظ "اس کو سینہ پر رکھتے" میں ابہام تھا تو انہوں نے دایاں ہاتھ کو بائیں پر کلائی کے جوڑ کے اوپر رکھکر بتلایا کہ اس مجموعہ کو سینہ پر رکھتے! مولوی ظہیر احسن بیٹھے ...

میں لکھتے ہیں کہ "سینہ پر ہاتھ رکھتے" کے لفظ کو کثیر راویوں نے ذکر نہیں کیا، صرف یحییٰ بن سعید نے کیا ہے تو یہ شاذ ہے اس کا اعتبار نہیں مگر چونکہ شرح نخبہ اور مقدمہ ابن الصلاح وغیرہ میں ایسی زیادتی کی بابت جو پہلے جملہ سے بالکل مخالف نہ ہو (یعنی بالکل الگ ہو) لکھا ہے کہ قبول ہے اور یہ زیادتی اسی قسم کی ہے کیونکہ سلام کے بعد دائیں بائیں پھرنا الگ مسئلہ ہے اور سینہ پر ہاتھ باندھنا الگ مسئلہ ہے خصوصاً جبکہ اور صحابی کے واسطہ سے بھی صحیح سند کے ساتھ مروی ہو چنانچہ آگے آتا ہے۔ اس لئے مولوی ظہیر احسن کے دل میں یہ بات کھٹکی کہ یہ (یعنی شاذ کہنے کا) جواب تو معمولی ہے، تو ایک دوسرا جواب تجویز کیا، وہ یہ کہ کہا علیٰ ھذہ کا لفظ علیٰ صدرہ کے ساتھ غلطی کاتب سے بدل گیا ہے۔ گویا اصل عبارت یوں ہے یضع ھذہ علیٰ ھذہ یعنی اسکو اس پر رکھتے: یحییٰ بن سعید نے دایاں ہاتھ بائیں پر رکھکر اس کی تفسیر کر دی یعنی پہلے ھذہ سے مراد دایاں ہاتھ ہے اور دوسرے ھذہ سے مراد بایاں ہے: مطلب یہ ہے کہ حدیث میں ہاتھ باندھنے کی کیفیت کا ذکر ہے نہ اوس کے محل کا کہ سینہ پر باندھے یا زیر ناف۔ اس دعوے پر دلیل مولوی ظہیر احسن نے یہ دی ہے کہ ھیثمی[1] نے مجمع الزوائد میں اپنے ذمے یہ بات رکھی ہے کہ صحاح ستہ پر جو مسند احمد، ابو یعلیٰ، بزار اور معاجم طبرانی میں زیادتی ہو جو صحاح ستہ والوں نے ذکر نہ کی ہو تو اوسکو ذکر کروں گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ صحاح ستہ میں سینہ پر ہاتھ باندھنے کا لفظ نہیں تو اگر یہ لفظ مسند احمد میں ہوتا تو مجمع الزوائد والے اس سے اعراض نہ کرتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ھذہ کا لفظ صدرہ سے بدل گیا ہے:

یہ مولوی ظہیر احسن کی دلیل کا خلاصہ ہے۔ اس میں اول تو یہ شبہ ہے کہ معلوم نہیں کہ مجمع الزوائد والے نے کونسی زیادتی کے ذکر کرنے کا ذمہ لیا ہے کیونکہ زیادتی دو طرح کی ہے، ایک یہ کہ ان کتابوں میں ایک روایت ہو صحاح ستہ میں نہ ہو۔ دوم یہ کہ صحاح ستہ میں بھی ہو مگر کوئی لفظ ان کتابوں میں زیادہ ہو جو صحاح ستہ میں نہ ہو مگر خیر اس شبہ کی تفصیل کی ہمیں یہاں ضرورت نہیں۔ ہم نے ھذہ کے لفظ کا صدرہ سے بدلنے کا قصہ اس غرض سے نقل کیا ہے کہ مولوی ظہیر احسن صرف ھیثمی کے نہ ذکر کرنے سے اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ یہ لفظ بدلا ہوا ہے حالانکہ ایک آدھ شخص کا کسی بات پر نہ مطلع ہونا بالکل معمولی بات ہے اور ممکن ہے کہ ھیثمی نے مسند احمد کے جس نسخہ کو دیکھا ہو اس میں یہ روایت ہی نہ ہو یا زیادتی نہ ہو کیونکہ نسخہ کا فرق بھی ہو جایا کرتا ہے مگر اس میں شبہ نہیں کہ مسند احمد کے بہت سے نسخوں میں یہ عبارت ہے۔ مولوی ظہیر احسن خود حاشیہ میں لکھتے ہیں :-

اعلم ان قوله یضع هذه علی صدره هكذا رأیت یعنی فی النسخ المطبوعة والمكتوبة من مسند احمد۔ وقال الحافظ فی الفتح وقد روی ابن خزیمة	یعنی "میں نے اپنی آنکھ سے مسند احمد کے مطبوعہ اور قلمی نسخوں میں یہ عبارت (یضع ھذہ علیٰ صدرہ) دیکھی ہے اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں

[1] مولوی ظہیر احسن کی اصل عبارت یہ ہے:- قلت قد التزم الهیثمی بجمع ما فی مسند الامام احمد وابی یعلی والبزار ومعاجم الطبرانی من زوائد اصحاح الستة وانت خبیر بان ما فی هذه الروایة من لفظ علی صدره هو من زوائد لم یذكره احد من اصحاب الصحاح الستة فلو كانت هذه الروایة بهذه اللفظة فی مسند الامام احمد لاوردها الهیثمی فی كتابه المذكور فی اعراضه عن ذكرها یؤید ما وقع فی قلبی من ان قوله علی صدره تصحیف مكان لفظة علی هذه (آثار السنن جلد ۲ صفحہ ۲۷ بقیۃ الحواشی جلد اول) ۱۲

من حدیث وائل انه وضعهما علی صدره والبزار عند صدره وعند احمد فی حدیث هلب الطائی نحوه ویقع فی قلبی ان هذا تصحیف من الکاتب وانما الصحیح یضع هذه علی هذه وبذا یناسبه قوله وصف یحیی الیمنی علی الیسری فوق المفصل ویوافقه سائر الروایات۔

کہ ابن خزیمہ نے وائل کی حدیث میں روایت کیا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو سینہ پر رکھا اور بزار میں ہے کہ سینہ کے پاس رکھا، اور مسند احمد میں بھی ہلب رضی اللہ عنہ کی روایت سے اسی کی مانند ہے۔ انتہی اور میرے خیال میں آتا ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے اور صحیح یوں ہے یضع هذه علی هذه (یعنی اسکو اس پر رکھتے) پس یہ عبارت یحییٰ بن سعید کی تفسیر ... کے مطابق ہو جائے گی جو انہوں نے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھکر کی اور باقی روایتیں (جن میں ہاتھ رکھنے کی کیفیت یعنی دایاں بائیں پر رکھنے کا ذکر ہے محل کا ذکر نہیں) بھی اس کے موافق ہو جائیں گی۔"

ناظرین خیال فرمائیں کہ اپنی آنکھ سے کئی مطبوعہ اور قلمی نسخوں میں دیکھکر حافظ ابن حجرؒ کی شہادت لیکر اور دونوں ابن خزیمہ اور بزار کی تائید مان کر صرف ہیثمی کے نہ ذکر کرنے کے اعتماد پر اسکو غلط قرار دے رہے ہیں اور عبید اللہ اور عبید اللہ میں ایک دندانہ کے فرق پر نہ تو عینیؒ کے لکھنے کی پرواہ کی نہ اس بات کی پرواہ کی کہ عبد اللہ اسماء الرجال کی کتابوں میں کوئی شخص نہیں، نہ اس بات کی پرواہ کی کہ مجہول سے وہی مراد ہوا کرتا ہے جو روایت کرتا ہو ؎

ببیں تفاوتِ راہ از کجاست تا بکجا

باقی یہ کہنا کہ یحییٰ کی تفسیر اس کے مطابق ہو جائے گی اور باقی روایتیں بھی موافق ہو جائیں گی، یہ فضول ہے کیونکہ یحییٰ کی تفسیر دونوں صورتوں کے موافق ہے صرف فرق اتنا رہے گا کہ غلط بنانے کی صورت میں ہر ایک ہاتھ کی طرف اشارہ ہوگا اور غلط نہ بنانے کی صورت میں دونوں ہاتھوں کے مجموعہ کی طرف چنانچہ ابھی (صفحہ ۱۴۴ سطر اخیر میں) ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔ اور باقی روایتوں سے موافقت کی ضرورت جب ہے کہ کچھ مخالفت بھی ہو۔ کیفیتِ ہاتھ باندھنے کا الگ مسئلہ ہے اور کس محل پر باندھنے کا الگ مسئلہ ہے تو اگر اور روایتوں میں محل کا ذکر نہ ہو تو اس مسند احمد کی روایت کا مخالف ہونا لازم نہیں آتا تاکہ صدرہ کے لفظ کو هذه کے لفظ سے بدل کر موافقت کی ضرورت پڑے۔

مولوی ظہیر احسن کو جب مذہبی پاسداری کا وجد آتا ہے تو ان کو یہ خبر نہیں رہتی کہ میرے قلم سے کیا نکلتا ہے کہیں آسمان کی کہتے ہیں تو کہیں زمین کی بلکہ بعض دفعہ تو ایسی نظر سے گری ہوئی باتیں کرتے ہیں کہ معمولی عقل کا آدمی بھی قبول نہیں کرسکتا اور بعض دفعہ اپنے مذہب کی پاسداری کرتے کرتے ایسی بچکنی کر جاتے ہیں کہ بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے ؎

اے چشم اشکبار ذرا دیکھنے تو دے! ہوتا ہے جو خراب وہ میرا ہی گھر نہ ہو

دل تو چاہتا ہے کہ اس قسم کی باتیں لکھتا چلا جاؤں مگر یہاں چونکہ ان کا ذکر بالتبع ہے اور اصل ذکر حضرت عمرؓ کی روایت جمعوا جیثما کنتم کا ہے اس لئے ان باتوں کی تفصیل سے قلم رکتا ہے۔ البتہ حضرت انس رضؓ کی روایت

ؔ۱ پاس سینہ کے اور اوپر سینہ کے معمولی فرق ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کچھ ہاتھ سینہ پر ہو اور کچھ نیچے ہو یا کبھی یوں کیا اور کبھی یوں۔ یعنی کبھی سینہ کے ٹھیک اوپر باندھے اور کبھی پاس۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھانے کی روایتیں کسی میں کندھے کے برابر ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے، کسی میں کان کے برابر۔ چنانچہ سبل السلام وغیرہ میں اس کی تفصیل ہے - ۱۲

کے متعلق اس خیال سے کہ اس کا ذکر ہو رہا ہے، ایک آدھ بات ہم اور عرض کئے دیتے ہیں:

مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۴۵ و ۴۶ میں لکھتے ہیں "اگر یہ اثر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو معارض ہے حضرت علی رضؓ کے اس اثر صحیح کے لاجمعۃ ولا تشریق الافی مصر جامع تشریق کے معنی صلوٰۃ العید کے ہیں جیسا کہ آگے اس کی تحقیق آئے گی اور چونکہ حضرت انس رضؓ کے اعتبار سے حضرت علی رضؓ کو زیادہ شرف صحبت حاصل تھا اور فقہ و اجتہاد میں اور علم بالسنہ میں ان کا درجہ ان سے بڑھا ہوا تھا اس وجہ سے حضرت علی رضؓ کے اثر کو ترجیح ہوگی" (لامع الانوار صفحہ ۴۵ و ۴۶)

مولوی ظہیر احسن نے جو وجہ ترجیح بیان کی ہے، صحیح نہیں کیونکہ حضرت انس رضؓ کا قول[1] حدیث کے موافق ہے۔ چنانچہ آئندہ صفحوں میں اس کا ذکر آتا ہے انشاء اللہ۔ پس حضرت انس رضؓ ہی کے قول کو ترجیح ہوگی:

ناظرین! اگرچہ یہ دو حرفی جواب کافی ہے مگر ہم چاہتے ہیں کہ تھوڑی سی تفصیل کر کے ایک آدھ جواب اور بھی دیں پس سنیئے:-

اس مختصر سی عبارت میں مولوی ظہیر احسن صاحب نے کئی دعوے کئے ہیں۔ بعض واقعہ کے خلاف بعض اپنے مذہب کے خلاف، بعض بے تحقیق۔ یہ دعوے کہ حضرت علی رضؓ کو زیادہ شرف صحبت حاصل تھا، اس سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت انس رضؓ سے زیادہ حاضر رہتے تھے تو یہ بالکل خلاف واقعہ ہے کیونکہ حضرت انس رضؓ تو خاص خادم تھے چنانچہ تقریب میں ہے، تو حضرت علی رضؓ حضرت انس رضؓ سے کس طرح بڑھ سکتے ہیں۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ حضرت علی رضؓ کے صحابی ہونے کی مدت زیادہ ہے کیونکہ وہ مکہ میں اسلام لا چکے تھے تو یہ مسلم ہے مگر یہ وجہ ترجیح نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ ترجیح تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات زیادہ معلوم ہونے سے ہوتی ہے اور زیادہ حالات اُسیکو معلوم ہوتے ہیں جو پاس زیادہ رہے، اسیواسطے اذان[2] کے مسئلہ میں (جسکو انصار کے چھوٹے چھوٹے بچے بھی جانتے تھے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا الھانی عنہ الصفق بالاسواق (ابن کثیر جلد ، صفحہ ۲) یعنی بازاروں میں خرید و فروخت نے مجھے اس مسئلہ سے مشغول کر دیا۔"

(حالانکہ حضرت عمر رضؓ مکہ میں اسلام لا چکے تھے) اور اسیواسطے حضرت ابوہریرہ رضؓ احادیث میں اور صحابہ رضؓ سے زیادہ ہیں (ملاحظہ ہو مسند احمد)

---

[1] اگر کہا جائے کہ حضرت علی رضؓ کا قول بھی حدیث کے مطابق ہے کیونکہ .... حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گاؤں میں عید نہیں پڑھی گئی تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ اگر کہا جائے کہ پڑھی جاتی تو ذکر ہوتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ نہ ذکر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ پڑھی نہ گئی ہو کیونکہ جب حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ گاؤں والوں کے لئے بھی عید ہے چنانچہ آئندہ صفحوں میں آئیگا انشاء اللہ تعالیٰ، تو پھر ہم کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ حضرتؐ کے زمانہ میں کسی گاؤں میں نہیں پڑھی گئی۔ دیکھئے صدقہ فطر گاؤں میں ادا کرنے کا ذکر نہیں مگر چونکہ حدیث میں ہے کہ ہر مسلمان پر صدقہ ہے اس لئے ضرور ہے کہ گاؤں میں بھی اس پر عمل ہوا اسیواسطے علماء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ عدم ذکر سے عدم وقوع لازم نہیں آتا چنانچہ اس کا ذکر آئندہ صفحہ میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ - ۱۲

[2] انصار کے چھوٹے چھوٹے بچے بھی جانتے تھے کہ جب کوئی شخص کسی کے گھر جائے تو تین دفعہ اذن مانگے یعنی السلام علیکم کہکر آواز دے اگر جواب نہ ملے تو پھر اسیطرح آواز دے اگر پھر بھی جواب نہ ملے تو تیسری آواز کے بعد اسیطرح واپس چلا آوے حضرت عمر رضؓ کو اس مسئلہ کی خبر نہ تھی جب معلوم ہوا تو افسوس کے طور پر یہ کلمہ کہا کہ الہانی عنہ الصفق بالاسواق یعنی دنیوی کاروبار میں مشغول ہو کر علم...

اسی طرح علم بالسنہ میں زیادہ ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ حضرت علی رضہ کو حدیثیں زیادہ معلوم تھیں تو یہ بھی خلاف واقعہ ہے کیونکہ حدیث کا زیادہ ہونا بھی تو زیادہ حاضری پر ہی موقوف ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے سمجھ آپ کو زیادہ تھی تو یہ فقہ و اجتہاد سے الگ چیز نہ ہوئی۔ اب فقہ و اجتہاد کا حال سنیئے۔ یہ مسئلہ حنفیہ اور اہلحدیث میں مسلم ہے کہ صحابی کی وہ روایت جس میں فقہ و اجتہاد کا دخل نہ ہو، مرفوع حدیث کے حکم میں ہے یعنی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً گرھن کی نماز میں دو دو رکوع کرنا اس میں قیاس و اجتہاد کو بالکل دخل نہیں تو یہ مسئلہ بیان کرتے وقت اگرچہ صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نہ لے تو بھی یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا فرمان سمجھا جائے گا"

اور حنفیہ کے نزدیک ابوہریرہ رضہ اور انس رضہ فقیہ نہ تھے چنانچہ نور الانوار صفحہ ۱۵۰ میں ہے:-

ان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه کانس وابی هریرة ان وافق حدیثه القیاس عمل به وان خالفه لم یترك الا بالضرورة۔

یعنی اگر راوی عدالت اور ضبط کے ساتھ مشہور ہو نہ فقاہت کے ساتھ جیسے ابوہریرہؓ اور انسؓ تو اسکی روایت اگر قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ مجبوری کی صورت میں ترک کی جاویگی"

اس بنا پر حضرت ابوہریرہ رضہ اور حضرت انس رضہ کی ہر روایت مرفوع حدیث (یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کی حدیث سمجھی جائے گی۔ کیونکہ جب وہ فقیہ نہ تھے تو قیاس و اجتہاد تو کر ہی نہ سکتے تھے، تو ان کے حق میں ہر روایت ایسی ہوئی گویا قیاس و اجتہاد کا اس میں دخل ہی نہیں"

اور حضرت علی رضہ چونکہ فقیہ مانے گئے ہیں ان کی وہی روایت مرفوع ہوگی جس میں قیاس اور اجتہاد کو دخل نہ ہو۔ اور حضرت علی رضہ کی روایت لاجمعة ولا تشریق میں قیاس و اجتہاد کا دخل نہ ہونا آج تک حنفیہ نے ثابت نہیں کیا (بلکہ حصہ اول وغیرہ میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ قیاس و اجتہاد کا دخل اس میں ہو سکتا ہے) تو یہ مرفوع نہ ہوگی بلکہ موقوف ہوگی یعنی صحابی کا قول یا فعل سمجھا جائے گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث صحابی کے قول و فعل پر مقدم ہے"

اب ناظرین بتلائیں کہ فقہ و اجتہاد کے لحاظ سے حضرت انس رضہ کی روایت کو ترجیح ہوئی یا حضرت علی رضہ کی روایت کو۔ مولوی ظہیر احسن کو تو ہمیشہ اُلٹے نتیجے سوجھتے ہیں، یہ پانی سے بھوک مٹاتے ہیں اور روٹی سے پیاس شاید طبیعت حد اعتدال سے پھری ہوئی ہوگی ؎ یک دو بیند لوچ

اس کے علاوہ مثبت نافی کا قاعدہ بھی یہاں جاری ہو سکتا ہے کیونکہ حضرت انس رضہ کی روایت مثبت ہے اور حضرت علی رضہ کی نافی۔ اور مثبت نافی پر مقدم ہے۔ چنانچہ اس کی زیادہ تحقیق حصہ کے اکیسویں تعارض صفحہ ۱۲۲ میں گذر چکی ہے"

اب تشریق کی تحقیق سنیئے:- تشریق کے معنی بہت سے آتے ہیں:-

(۱) مشرق و مغرب کی طرف منہ کرنا جیسے ولکن شرقوا او غربوا۔

(۲) گوشت دھوپ میں سوکھانا یا قربانیاں ذبح کرنا یا تکبیر کے ساتھ آواز بلند کرنا جیسے ایام تشریق میں

ف سمیت ایام التشریق به لانهم کانوا یشرقون فیه اللحم (ای یجففونه) واضیفت الیه التکبیر لوقوعها ایامه وقیل التشریق الجهر بالتکبیر ۱۲

نمبر قطعہ ظہر الجمعہ ... ۱۳ مئی ۱۹۲۶ء

ہوتا ہے:

(۳) نماز عید یا مطلق نماز پڑھنا جیسے انطلق بنا الی مشرقکم اور من ذبح قبل التشریق فلیعد۔

اس قسم کے کئی معانی آتے ہیں چنانچہ نہایہ، مجمع البحار، تاج العروس وغیرہ میں ان کی تفصیل ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول لاجمعۃ ولا تشریق کی بابت اختلاف ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ فقہ کی بڑی معتبر کتاب ہدایہ باب العید میں لکھا ہے کہ تشریق کے معنی ہیں تکبیر کے ساتھ آواز بلند کرنا اور صاحب مجمع البحار اور صاحب نہایہ وغیرہ نے تشریق کا معنی نماز عید پڑھنا بتلا کر اس کی کئی مثالیں دی ہیں، ان میں سے ایک حضرت علی رضؓ کا قول بھی ذکر کیا ہے۔ مولوی ظہیر احسن صاحب نے لامع الانوار کے صفحہ ۵۲ اور آثار السنن جلد ۲ صفحہ ۲۰ کے حاشیہ میں نہایہ ابن الاثیر اور دُرِ نثیر سیوطی رحؒ سے (جو نہایہ کا اختصار ہے) یہ معنی (یعنی نماز عید پڑھنا) نقل کیا ہے۔ مگر اس معنی کی اور معانی پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں بتلاتی۔ البتہ لامع الانوار کے صفحہ ۵۱ میں کچھ لکھا ہے، فرماتے ہیں، ہدایہ میں جو تشریق کے معنی جہر بالتکبیر کے لکھے ہیں تو اس بارہ میں ضعیل کا حوالہ دیا ہے اس کی نسبت فتح القدیر صفحہ ۱۷ میں لکھا ہے لم یثبت عند اهل الحدیث ذلك یعنی اہلحدیث کے نزدیک یہ معنی یعنی جہر بالتکبیر ثابت نہیں ہوئے:

ناظرین! ہم تو صاحب فتح القدیر کو ثالث (منصف) نہیں مانتے مگر چونکہ مولوی ظہیر احسن نے ان کی منصفی مانی ہے اس لئے ہم انہی سے ثابت کئے دیتے ہیں کہ تشریق کے معنی نماز عید پڑھنا نہیں اور اس کی تائید میں کبیری شرح منیہ کی عبارت بھی نقل کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

فتح القدیر جلد اول صفحہ ۴۵۷ میں لکھتے ہیں:-

قوله علیه السلام لاجمعة رفعه المصنف وانما رواه ابن ابی شیبة موقوفا علی علیؓ لاجمعة ولاتشریق ولا صلوة فطر ولا اضحی الافی مصر جامع او فی مدینة عظیمة وصححه ابن حزم فی المحلی و رواه عبدالرزاق عن علی قال لا تشریق ولاجمعة الافی مصر جامع وکفی بقول علی قدوة واماما۔ انتهی	یعنی صاحب ہدایہ نے حضرت علی رضؓ کی روایت کو مرفوع ذکر کیا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ابن ابی شیبہ رحؒ نے اسکو موقوف روایت کیا ہے کہ نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے، نہ نماز عید فطر ہے نہ عید اضحیٰ مگر مصر جامع میں یا مدینہ عظیمہ میں۔ اور ابن حزم رحؒ نے اسکو محلی میں صحیح کہا ہے۔ اور عبدالرزاق رحؒ نے حضرت علی رضؓ سے روایت کیا ہے کہ نہ تشریق ہے نہ جمعہ ہے مگر مصر جامع میں اور حضرت علی رضؓ کا پیشوا اور امام ہونا کافی ہے۔"

کبیری شرح منیہ صفحہ ۵۱۰ میں ہے:-

روی ابن ابی شیبة عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه انه قال لاجمعة ولاتشریق ولا صلوة فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع او مدینة عظیمة وصححه ابن حزم فی المحلی وروی مرفوعا وهو ضعیف۔	یعنی ابن ابی شیبہ رحؒ نے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نہ جمعہ ہے، نہ تشریق ہے، نہ نماز عید فطر ہے، نہ نماز عید اضحیٰ ہے مگر مصر جامع میں یا مدینہ عظیمہ میں اور صحیح کہا اسکو ابن حزم رحؒ نے محلی میں

لہ شک راوی ہے کہ کونسا لفظ حضرت علی رضؓ کا ہے۔ ۱۲

اور مرفوع بھی روایت کی گئی ہے اور وہ ضعیف ہے "

مولوی عبدالحی صاحب حنفی لکھنوی عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح وقایہ صفحہ ۱۸۸ میں بحوالہ فتح القدیر لکھتے ہیں:

وقد ر بالمصر لقول علی لا جمعة ولا تشريق ولا صلوٰة فطر ولا اضحى الا فى مصر جامع او مدينة عظيمة اخرجه ابن ابى شيبة و صححه ابن حزم وعند عبد الرزاق عنه لا تشريق ولا جمعة الا فى مصر جامع "

یعنی" مصر کی شرط حضرت علی رضؓ کے اس قول کی وجہ سے ہے کہ نہ جمعہ ہے، نہ تشریق ہے، نہ نماز عید فطر ہے نہ عید اضحیٰ مگر مصر جامع میں یا مدینہ عظیمہ میں ابن ابی شیبہؒ نے اسکو روایت کیا ہے اور ابن حزمؒ نے محلّٰی میں اسکو صحیح کہا ہے اور نزدیک عبدالرزاق کے حضرت علی رضؓ سے یوں ہے کہ نہ تشریق ہے نہ جمعہ مگر مصر جامع میں "

ابن ابی شیبہؒ کی یہ روایت جو ان تینوں صاحبوں نے ذکر کی ہے اور ابن حزمؒ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے یہ صاف بتلا رہی ہے کہ تشریق کے معنی نماز عید پڑھنا نہیں کیوں کہ نماز عید کا الگ ذکر ہے۔ اب جو مناسب معنی ہو، لگائیں، خواہ تکبیر کے یا کوئی اور۔

بلکہ ہم امام ابو حنیفہ صاحبؒ سے ثابت کئے دیتے ہیں کہ تشریق کے معنی تکبیر کے ہیں۔ فتح الباری جزء رابع صفحہ ۲۴۵ میں ہے:-

قال ابو عبيد وكان ابو حنيفة يذهب بالتشريق فى هذا الى التكبير فى دبر الصلوٰة يقول لا تكبير الا على اهل الامصار "

یعنی ابو عبید کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ حضرت علیؓ کی اس حدیث میں تشریق کے معنی نماز کے پیچھے تکبیریں پڑھنے کے کرتے ہیں، فرماتے ہیں نہیں ہیں تکبیریں مگر شہر والوں پر "

صاحب فتح القدیر کا یہ کہنا کہ اہلحدیث کے نزدیک ثابت نہیں ہوا، خدا جانے یہ انہوں نے کیسے لکھدیا جب خود ان کے کلام سے اس کے خلاف ثابت ہو رہا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل ہیں، شاید امام ابو حنیفہؒ ان کے نزدیک اہلحدیث نہ ہوں گے اور اپنی تحریر کو بھول گئے ہوں گے۔ یا اہلحدیث کے نزدیک ثابت نہ ہونے سے ان کی یہ مراد ہوگی کہ لغت حدیث کی کتابوں نہایہ وغیرہ میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ اور اہلحدیث سے ان کی مراد وہ جماعت ہوگی جنہوں نے لغت حدیث کی کتابیں لکھی ہیں مگر اس صورت میں صاحب فتح القدیر کا

لہ مولوی احمد علی صاحب نور الشمعہ کے صفحہ ۱ میں لکھتے ہیں:- ولا صلوٰة فطر ولا اضحى عطف تفسیری ہے کیونکہ صاحب مبسوط اور علامہ سیوطی اور صاحب مجمع البحار نے تشریق کے معنی نماز عید کے لکھے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ روشِ عبارت عطف تفسیری ہونے سے انکاری ہے کیونکہ جیسے ولا تشریق کا عطف لا جمعة پر ہے اسیطرح ولا صلوٰة فطر ولا اضحى کا ہے اور لا تشریق تو لا جمعة کے لئے عطف تفسیری نہیں تو لا صلوٰة فطر ولا اضحى کو لا تشریق کا عطف بنانا بھی خلاف ظاہر ہے ہاں اگر تکرار لا کے بغیر صرف صلوٰة فطر و اضحى ہوتا تو عطف تفسیری ہونا کوئی بعید نہ تھا اب بعید ہے دوم اگر علامہ سیوطیؒ اور صاحب مجمع البحار وغیرہ نے تشریق کے معنی نماز عید کے کئے ہیں تو ادھر صاحب ہدایہ وغیرہ نے تکبیر کے کئے ہیں بلکہ خلیلؒ جو لغت کا امام ہے اس سے بھی یہی نقل کئے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہ صاحبؒ سے بھی یہی ثابت ہیں چنانچہ آگے ذکر آتا ہے۔ ان شاء اللہ ۱۲

مقصود اس معنی (جہر بالتکبیر) کو رد کرنا نہیں ہوگا بلکہ ایک واقعی بات کی خبر دینی مقصود ہوگی کہ لغت حدیث کی کتابوں والوں سے یہ معنی لکھنے رہ گئے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ صاحب فتح القدیر کی یہ مراد ہو کہ جہر بالتکبیر کے معنی اہلحدیث کے نزدیک ثابت نہیں ہوتے اگرچہ نفس تکبیر کہنے کے معنی امام ابوحنیفہ صاحب رح سے ثابت ہیں اور قولِ علی رض میں بھی یہی ہیں۔ بہر صورت صاحب فتح القدیر کی منصفی مولوی ظہیر احسن کے کسی کام نہیں کیونکہ مولوی ظہیر احسن صاحب کا مطلب تو اسوقت ثابت ہوگا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول میں نماز عید کے علاوہ اور معنی نہ ہو سکیں۔

اگر کہا جائے کہ صاحبِ فتح القدیر کی منصفی مولوی ظہیر احسن کے کارآمد ہے کیونکہ مولوی ظہیر احسن کا اصل مقصود یہ ہے کہ حضرت علی رض کے قول سے نماز عید کی نفی گاؤں ہوتی ہے خواہ تشریق کے لفظ سے ہو یا کسی دوسرے لفظ (ولا صلوٰۃ فطر ولا اضحیٰ) ۔ صاحب فتح القدیر کے کلام کی بناء پر اگر تشریق سے نفی نہ ہوگی تو دوسرے الفاظ سے ہو جائے گی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مولوی ظہیر احسن صاحب کے نزدیک یہ روایت ضعیف ہے آثار السنن جلد ۲ صفحہ ۸۰ کے حاشیہ میں ابن ابی شیبہ کی یہی روایت حارث کی سند سے ذکر کر کے لکھتے ہیں

واما ما قال النووی حدیث علی متفق علی ضعفه وهو موقوف علیه بسند ضعیف منقطع فمدفوع بما اخرجناه من حدیث ابی عبد الرحمٰن السلمی عن علی بالاسانید الصحیحة وکانه لم یطلع علیه الا من جهة الحارث عن علی والله سبحانه تعالیٰ اعلم۔

یعنی "نووی رح نے جو کہا ہے کہ حضرت علی رض کی روایت کے ضعف پر اتفاق ہے اور وہ ضعیف منقطع سند کے ساتھ حضرت علی رض پر موقوف ہے یعنی حضرت علی رض کا قول ہے تو یہ امام نووی کا کہنا درست نہیں کیوں کہ حضرت علی رض پر موقوف ہم صحیح سندوں کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں۔ شاید امام نووی نے حارث کے سوا اور کسی سند پر اطلاع نہیں پائی"۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ مولوی ظہیر احسن کے نزدیک یہ روایت بالکل ردی ہے کیوں کہ حارث کی سند سے مروی ہے!

نیز آثار السنن کے اسی صفحہ پر حارث کی یہی حدیث ذکر کر کے لکھتے ہیں:۔ وهو وان کان ضعیفا لکنه یکفی للاعتضاد۔ یعنی "حارث اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے کافی ہے پس جب تشریق کے لفظ سے ان کے نزدیک نماز عید کی نفی گاؤں سے نہ ہوگی تو کسی اور لفظ سے بھی نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ فتح القدیر والے کی منصفی مولوی ظہیر احسن نے تشریق کے معنے کی نسبت مانی ہے، حدیث کے صحت وضعف میں نہیں مانی۔ اب تشریق کا معنی جو ان کے کلام سے ثابت ہوگا اسی کے مطابق حکم ہوگا۔ اگر اس کے معنی نماز عید پڑھنے کے ہیں تو نماز عید پڑھنے کی نفی ہوگی اور اگر جہر بالتکبیر کے ہیں یا صرف تکبیر کے ہیں تو جہر بالتکبیر یا صرف تکبیر کی نفی ہوگی کسی اور لفظ سے نماز عید کی نفی جس کے نزدیک حارث کی حدیث صحیح[1] ہے اس کے نزدیک تو ہو جائے گی جس کے نزدیک ضعیف ہے اوس کے نزدیک نہیں ہوگی۔ ہاں جیسے تشریق کا لفظ حارث کی سند کے سوا اور صحیح سند سے بھی مروی ہے اگر صلوٰۃ فطر اور صلوٰۃ اضحیٰ کا لفظ بھی اسی طرح مروی ہوتا

---

[1] اگر صحت ممکن ہو۔ ۱۲

مطلع صاف تھا۔ اب مولوی ظہیر احسن صاحب کو مشکل ہے کیونکہ حارث کی سند اُن کے نزدیک ضعیف ہے دوسری کسی روایت میں نماز عید کا ذکر نہیں۔ فافہم

تشریق کا معنی جہر با تکبیر یا صرف تکبیر کا ثبوت ایک یہ بھی ہے کہ حارث کی روایت ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے روایت کی ہے۔ عباد بن عوام حجاج (بن ارطاۃ) سے روایت کرتے ہیں۔ حجاج ابی اسحاق سے ابی اسحاق حارث سے حارث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ تک تو صحیح سند کے ساتھ یہ الفاظ نہیں پہنچے مگر حجاج تک بلاشبہ سند صحیح ہے اب آگے احتمال ہے خواہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہوں، یا حارث کے ہوں یا ابی اسحاق کے ہوں یا درمیان کسی اور کے ہوں۔ بہرصورت ان اصحاب کی زبان پر یہ الفاظ جاری ہوئے ہیں اور آگے پھر محدثین نے بھی روایت کئے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس روایت میں تشریق کے معنی سوا جہر با تکبیر یا قربانی کے اور کچھ نہیں مگر باوجود اس کے کسی نے لفظی گرفت نہیں کی سند ہی میں کلام کرتے رہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تشریق کے یہ معنی بھی مستعمل تھے۔ فتامل فیہ۔

اس کے علاوہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ معنی کرنا اور فتح الباری والے کا اس پر سکوت کرنا اور خلیل جو لغت کا امام ہے ان سے اس معنی کا منقول ہونا یہ شہادتیں بھی صاف بتلا رہی ہیں کہ اس معنی کا وجود ہے۔ رہا یہ سوال کہ صاحب نہایہ وغیرہ نے یہ معنی کیوں ذکر نہیں کئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا بہت ہوتا ہے بہتیرے معانی رہ جایا کرتے ہیں۔ متقدمین کی کتابوں میں نہایہ بہت جامع کتاب ہے مگر باوجود اس کے کئی معانی اس میں نہیں ملتے مثال کے لئے الفاظ صنف، صنع اور صوب ملاحظہ ہوں۔ جابر رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صنّف تمرک یعنی کھجوروں کی ہر قسم کو الگ الگ کر۔ اور صفیہ رضی اللہ عنہا کی بابت آپ نے ارشاد فرمایا یصنعھا (ای یزینھا) یعنی اس کو تیار کرے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میں ہے صیبا نافعا یعنی نفع دینے والی بارش۔ (مقدمہ فتح الباری شرح غریب فصل ص)

نہایہ کا مصنف محمد بن محمد جزری ہے اس کا انتقال ۶۰۶ھ میں ہوا ہے۔ نہایہ سے پہلے لغت حدیث میں جو کتابیں لکھی گئیں ہیں، نہایہ تقریباً ان کی جامع ہے چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ شرح نخبہ میں چند کتابوں کا ذکر کرکے فرماتے ہیں ثم جمع الجمیع ابن الاثیر فی النہایۃ یعنی پھر سب کو ابن اثیر نے نہایہ میں جمع کر دیا۔

پھر نہایہ کی تلخیص امام سیوطی رحمہ اللہ نے کی جس کا نام دُرِ نثیر ہے جن کا انتقال ۹۱۱ھ میں ہوا۔ انہوں نے اس پر کچھ زائد نہیں کیا۔ ان کے بعد شیخ محمد طاہر ہندی پٹنہ کے آئے جن کا انتقال ۹۸۶ھ میں ہوا۔ اُنہوں نے لغت حدیث اور لغت قرآن میں ایک کتاب لکھی جس کا نام مجمع البحار ہے۔ یہ کتاب سب سے جامع ہے مگر اس میں بھی بہت معانی نہیں ملتے مثال کے لئے تشریق کا لفظ اور تین الفاظ مذکورہ میں سے دوسرا لفظ (صنع) ملاحظہ ہو۔ صنف اور صوب کو لیا اور صنع رہ گیا۔ اسی طرح اور کئی الفاظ رہ گئے، وہ خود مقدمہ میں لکھتے ہیں:-

ثم اذا یسر اللہ انعام العمل بھذا الکتاب ستانف قصد من کما بجد مما غبر من الغرائب فی الاخبار مما سند لی التوفیق واھمد الامل واللہ الموفق ان شاء اللہ تعالیٰ (مجمع البحار جلد اول صفحہ ۴)

یعنی جب اللہ تعالیٰ اس کتاب کو پورا کر دے تو نئے سرے سے جو باقی اور سے الفاظ و معانی حدیثوں کے رہ گئے ہیں ان کا نئے سرے سے قصد کریں گے اگر توفیق نے ساتھ دیا اور عمر دراز ہوئی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

جب لغت حدیث کی آخری جامع کتاب سے بھی بعض معانی رہ گئے ہیں تو پھر تشریق کے اس معنی کا اس میں نہ ہونا

کوئی تعجب[1] کی بات نہیں ہاں اگر تعجب کی بات ہے تو یہ ہے کہ ابو عبید کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے سوا اور کسی نے یہ معنی نہیں کئے حالانکہ خلیل جو لغت کا امام ہے اس سے یہ معنی منقول ہیں۔

خیر اب خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علی رض کے قول میں تشریق کے معنی میں اختلاف ہے، ہدایہ والا تو کہتا ہے جہر بالتکبیر کے ہیں، نہایہ وغیرہ میں نماز عید کے لکھے ہیں۔ ہمارے نزدیک تو خواہ جہر بالتکبیر کے ہوں یا صرف تکبیر کے ہوں، یا نماز عید کے ہوں یا قربانی کے ہوں، سب یکساں ہیں کیونکہ ہمارا جب اس قول پر عمل ہی نہیں تو معنی کی عدم تعین سے کیا نقصان؟ البتہ حنفیہ کو تعیین کی ضرورت ہے سو صاحب ہدایہ کا قول میرے خیال میں ان کے لئے اچھا ہے، کیوں کہ حنفی مذہب کی واقفیت میں صاحب نہایہ وغیرہ سے ان کے ہاں بڑھکر مانے گئے ہیں اور امام ابو حنیفہ رح کا تشریق کے معنے تکبیر کے کرنا اس سے مراد بھی جہر بالتکبیر ہوگا تب ہی تو حضرت علی رض کا قول امام ابو حنیفہ رح کے مذہب کی دلیل بنے گا کیونکہ صاحب ہدایہ نے تکبیرات تشریق کی بابت امام ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ لکھا ہے کہ اہل مصر پر ہیں اہل قریہ پر نہیں اور اس پر حضرت علی رض کے قول سے استدلال کیا ہے اور تکبیرات تشریق اکثر جہر ہی سے کہی جاتی ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی جہر بالتکبیر ہی کے معنی ہیں۔ اب اس سے بڑھکر حنفیہ کو اور کیا چاہیئے۔ اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہ صاحب رح کے نزدیک صرف تکبیر ہی کے معنی ہوں تو بھی حضرت علی رض کا قول دلیل بن جائے گا مگر نفس تکبیر کے لئے ہوگا نہ کہ جہر کے لئے۔ پھر جہر کسی اور دلیل سے مستفاد ہوگا۔ بہر صورت اس پر حنفیہ کی بڑی سرکار (امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) کا سکہ موجود ہے۔ اب چون و چرا کیا ہے؎

جائے کہ بود حکم حاکم وقت ؎ جز سر نگوں کردن از دچارہ نیست

ناظرین خیال فرمائیں کہ حضرت انس رض کی روایت رد کرنے کے لئے مولوی ظہیر احسن نے کیسی کمر باندھی ہے۔ کہ ہوش و حواس بھی گم ہیں۔ پہلے تو اس کے ضعف کے درپے تھے اسوقت تو بخاری ایسے محدثوں کو بھی بھولے ہوئے تھے۔ حافظ ابن حجر رح وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ جزم کے ساتھ جو تعلیقات ذکر ہوں وہ بخاری رح کے نزدیک صحیح ہیں اسکو دیکھتے بھی نہ تھے بلکہ صرف ابراہیم بن اسماعیل جو تعلیقات کی دوسری قسم (غیر جزمیّہ) کا راوی ہے اس کا ضعف ذکر کر کے چلتے بنے۔ اسی طرح نعیم بن حماد کے پیچھے پڑتے وقت اور مجہول کی تعیین کے وقت محدثین کے تمام قواعد کو پس پشت ڈالدیا تھا۔ یہاں تک کہ نعیم بن حماد ایسوں کی روایتوں کو خود پہلے حسن یا صحیح کہتے تھے لیکن خود حماد کے بارے میں وہ سب رُد پوش ہوگئیں۔ پھر حضرت علی رض کی روایت کے ساتھ مقابلہ اور ترجیح کا وقت آیا تو کچھ باتیں تو خلاف واقعہ گھڑیں (جیسے حضرت علی رض کو زیادہ شرف صحبت تھا یا اعلم بالسنہ تھے) اور کچھ میں اصول فقہ کو جواب دیا۔ جیسے حضرت علی رض کے فقیہ ہونے کی وجہ سے ان کی روایت کو ترجیح دینا۔ پھر تشریق کے معنی میں لفظی گفتگو چلی تو اسوقت

---

[1] اسی طرح اور کتب لغت کا حال ہے۔ قاموس ہی کو دیکھ لو کہ کیسی جامع کہلاتی ہے مگر کئی لغات اس میں نہیں ملتے مثال کے لئے قریہ کا لفظ ملاحظہ ہو اس کے معنی میں لکھا ہے المصر الجامع۔ اگر مصر جامع سے شہر مراد ہو تو گاؤں کے معنے یا بستی کے معنے جس پر مولوی محمود حسن صاحب نے احسن القریٰ کے صفحہ ۹۴ تک سا زور دیا ہے، چھوٹ گئے۔ اسیطرح اور بھی بہت سے لغات رہ گئے ہیں۔ اسی واسطے تاج العروس والا جا بجا کہتا ہے ومما یستدرک یعنی فلاں فلاں لغات قاموس والے سے رہ گئے ہیں ۱۲

ان محدثین کو بھولے ہوئے تھے ان کا خیال آیا کہ ان کے نزدیک جہر بالتکبیر کے معنی ثابت نہیں اور صاحب فتح القدیر کی منصفی پر بنا رکھکر اپنے بڑے (صاحب ہدایہ بلکہ امام ابو حنیفہ رح) کو خیرباد کہکر قصہ تمام کیا۔

پھر آخر میں ایک اور لطف کی بات کہتے ہیں وہ بھی ہم ناظرین کو سُنا دیتے ہیں۔ لامع الانوار کے اسی صفحہ ۴۶ میں حضرت انس رض کی روایت کو رد کرکے فرماتے ہیں :۔ "آپ تو فرمائیں کہ آپ کے پاس صلوٰۃ العید فی القریٰ (یعنی گاؤں میں عید پڑھنے) کی دلیل کیا ہے؟ جمعہ کے بارہ میں تو ٹوٹی پھوٹی کچھ دلیلیں بھی آپ حضرات پیش کرتے ہیں صلوٰۃ العید کے بارہ میں تو بفضلہٖ تعالیٰ مطلع صاف ہے۔ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی قریہ میں عید پڑھنا ثابت نہ اذنِ نبوی ثابت، نہ زمانۂ نبوی میں کسی کا عید قریہ میں پڑھنا ثابت اور نہ بعد زمانہ نبوی کسی صحابی کا بسندِ صحیح قریہ میں عید پڑھنا ثابت۔ پھر خواہ مخواہ آپ حضرات قریے میں نماز عید پڑھنے کا کیوں فتویٰ دیتے ہیں۔ کیا انصاف ہے کہ بیس رکعت تراویح تو بدعتِ عمری کہلائے اور اذان اول جمعہ بدعتِ عثمانی قرار دیجائے اور صلوٰۃ العید فی القریٰ بدعت نہ ہو۔ رہا استناد باثرِ انس رض (یعنی استدلال حضرت انس رض کی روایت سے) اس کی نسبت ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے اور اثرِ علی رض کے معارض ہے۔ اس کے علاوہ اثرِ انس رض سے جسکو بیہقی رح نے روایت کیا ہے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ زاویہ میں اس وقت نماز عید پڑھتے تھے کہ ان کو امام کے ساتھ عید نہیں ملتی تھی۔ غرضکہ اگر اثرِ انس رض کو صحیح بھی تسلیم کریں اور معارضہ کا کچھ بھی خیال نہ کیا جائے پھر بھی یہ اثر آپ حضرات کی عملی کارروائی کے خلاف ہے۔" انتہیٰ

مولوی ظہیر احسن کے نزدیک شاید مکہ مکرمہ میں بھی نماز عید درست نہیں کیونکہ وہاں پڑھنا بھی ثابت نہیں بلکہ نہ پڑھنا ثابت ہے۔ رد المحتار جلد اول صفحہ ۵۴۳ میں ہے:۔

وقد ذکر البیری فی کتاب الاضحیۃ انہ ھو ومن ادرکہ من المشائخ لم یصلوھا قال واللہ اعلم ما السبب فی ذلک قلت لعل السبب ان من لہ ولایۃ اقامتہا یکون حاجًا فی منی۔

یعنی بیری رح نے کتاب الاضحیۃ میں ذکر کیا ہے کہ میں نے اور جن مشائخ کو میں نے پایا ہے نماز عید نہیں پڑھی واللہ اعلم اس کا کیا سبب ہے۔ میں کہتا ہوں شاید اس کا سبب یہ ہو کہ جسکو قائم کرنیکا اختیار ہے وہ منیٰ میں حج[1] میں مشغول ہوتا ہے۔"

علاوہ اس کے مولوی ظہیر احسن گفتگو کے ڈھنگ ہی کو نہیں سمجھے۔ جمعہ کے ذکر میں جو حضرت انس رض کی روایت کو پیش کیا جاتا ہے تو اس سے گاؤں میں عید پڑھنے کا اثبات مقصود نہیں بلکہ صرف یہ الزام قائم کرنا مقصود ہے، کہ حنفیہ گاؤں میں جمعہ نہ پڑھنے کی بابت حضرت انس رض کی روایت پیش کیا کرتے ہیں جو حصہ ۲ کے گیارہویں تعارض میں گذر چکی ہے۔ اب ان کو چاہیے کہ عید میں بھی حضرت انس رض کے موافق ہو جائیں۔ وہ زاویہ میں عید پڑھا کرتے تھے خواہ امام کے ساتھ نہ ملنے کی صورت میں پڑھتے ہوں یا ویسے۔ بہرصورت حضرت انس رض کی موافقت ضروری ہے۔

---

[1] یہ سبب ردّی ہے (غالبًا اسی واسطے بیری رح نے لاعلمی ظاہر کی ہے اور صاحب ردالمحتار نے شک کے ساتھ بیان کیا) کیوں کہ امام اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے۔ اگر حج کے دنوں میں جمعہ آجائے تو اسکا انتظام بھی تو کچھ ہوتا ہی ہوگا یا جمعہ بھی نہ ہوتا تھا۔ ذرا سوچکر جواب دیں کیوں کہ اس سے لازم آئیگا کہ جن بستیوں سے امام یا وہ شخص جسکو جمعہ کا اختیار ہے کہیں سفر وغیرہ میں چلا جائے یا کسی اور عذر سے نہ آسکے تو شہر والے جمعہ سے محروم رہیں۔ ۱۲

کیونکہ ان کے ہاں جمعہ عید کا ایک حکم ہے تو جب ایک میں موافق ہوئے تو دوسرے میں بھی موافق ہونا چاہیئے۔ گاؤں میں عید پڑھنے کی دلیل اہلحدیث کے پاس ہو یا نہ ہو حنفیہ اس اعتراض سے سبکدوش نہیں ہو سکتے مگر جب اسکی بحث چھڑ گئی ہے تو مناسب ہے کہ مولوی ظہیر احسن کے سوال کا جواب دو چار لفظوں میں دیدیا جائے اور یہی حضرت انس رضی کی روایت ہی نہیں بلکہ اور روایات سے بھی گاؤں میں عید پڑھنا ثابت کر دیا جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اہلحدیث کے ہر مسئلہ کا میدان ایسا وسیع ہے کہ کسی طرف کوئی رکاوٹ ہی نہیں۔ اپنی خام خیالی سے کوئی کچھ سمجھ بیٹھے تو اس کا کچھ علاج نہیں۔ ایسی تنگیاں تو تقلید کے دائرہ میں ہیں جن کا مذہب قرآن و حدیث ہو ان کو کیا تنگی ہے؟ جہاں قرآن و حدیث نے سکوت کیا وہاں سکوت، جو بات قرآن و حدیث کے خلاف ہو اسکو دور ہی سے سلام۔ مقلدین جب دیکھتے ہیں کہ ہمارے امام نے (بحکم المجتہد یخطی و یصیب یعنی مجتہد غلط بھی کہتا ہے اور ٹھیک بھی کہتا ہے) غلطی کی ہے تو اب ایک طرف امام کا قول ہے اور ایک طرف حدیث تو بس ان کی بالکل یہ کیفیت ہوتی ہے جس کا نقشہ اس شعر میں ہے ؎

نہ تڑپنے کی اجازت ہے نہ فریاد کی ہے
گھٹ کے مرجاؤں یہ مرضی مرے صیاد کی ہے

خیر اب سنیئے: بخاری رحمہ نے باب باندھا ہے باب اذا فاته العيد يصلي ركعتين وكذلك النساء ومن كان في البيوت والقرى۔ یعنی جس سے عید فوت ہو جائے وہ دو رکعت پڑھے اسیطرح عورتیں اور جو گھروں میں اور گاؤں میں ہیں"۔ یہاں امام بخاری رحمہ نے دو دعوے کئے ہیں ایک یہ کہ جس سے نماز عید فوت ہو جائے وہ نماز عید پڑھ لے دوسرا یہ کہ عورتیں بچے، بوڑھے وغیرہ اور اہل قریہ بھی نماز عید پڑھ لیں۔ ان دونوں دعووں کے ثبوت میں جو روایتیں پیش کی ہیں بعض تو ان میں سے صرف ایک دعوای کی دلیل ہیں، بعض دونوں کی حضرت انس رضی کی روایت جس میں جھگڑا ہو رہا ہے دونوں دعووں کے ثبوت میں پیش کی ہے پہلے دعوی کا ثبوت تو اس سے ظاہر ہے۔ دوسرے دعوے کا ثبوت اس طرح ہے کہ اس روایت میں ہے کہ امام کے ساتھ نہ ملنے کی صورت میں زاویہ میں پڑھا کرتے تھے اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ امام کہاں کا امام تھا اور کہاں پڑھایا کرتا تھا؟ اگر زاویہ میں پڑھایا کرتا تھا تو گاؤں میں پڑھنا ثابت ہو گیا اور اگر بصرہ میں پڑھایا کرتا تھا جو وہاں سے چھ میل پر ہے تو حضرت انس رضی امام کے ساتھ ملنے کی صورت میں بصرہ میں جاتے ہوں گے تو جب امام کے ساتھ نہیں ملتی تھی تو اسوقت بصرہ میں جا کر کیوں نہیں پڑھتے تھے ایک آدھ غلام کو یا ایک آدھ بیٹے کو ساتھ لیجا کر بصرہ میں ادا کر لیتے اگر جماعت ضروری سمجھتے۔ ورنہ اکیلے ادا کر لیتے۔ باوجود بصرہ میں پڑھ سکنے کے زاویہ میں پڑھنا یہ صاف دلیل ہے کہ عید کے لئے مصر کی شرط نہیں البتہ بڑے مجمع کی فضیلت سے انکار نہیں ورنہ کون ہے جس کا جی تہوار کے دن بڑے مجمع میں جانے کو نہیں چاہتا اور کون ہے جو اس کو افضل نہیں سمجھتا اسی لئے انس رضی اللہ عنہ امام کے ساتھ نماز کے لئے بصرہ پہنچتے۔ جب دیکھتے کہ امام کے ساتھ نماز فوت ہونے سے بڑے مجمع کی فضیلت جاتی رہی تو اب مصر گاؤں یکساں ہیں اس لئے زاویہ میں پڑھ لیتے تاکہ پسماندگان بھی شریک ہو جائیں۔ غرض ان کا یہ ردیہ صاف بتلا رہا ہے کہ بصرہ میں جانا محض فضیلت کی بنا پر تھا مصر کی کوئی شرط نہیں! اور اسی سے مولوی ظہیر احسن صاحب کے اعتراض کا جواب بھی نکل آیا یعنی مولوی ظہیر احسن نے جو کہا ہے کہ حضرت انس رضی زاویہ میں اسوقت نماز عید پڑھتے تھے کہ ان کو امام کے ساتھ نماز عید نہیں ملتی تھی یہ بے سمجھی سے کہا ہے کیونکہ جب حضرت انس رضی کی روایت سے یہ ثابت ہو گیا کہ بصرہ میں جانا ان کا فضیلت کے لئے تھا تو بہر حال ہمیں زاویہ میں عید پڑھنی درست ہوئی۔ خواہ امام کے ساتھ فوت ہو یا نہ۔ فافہم

اب وہ دلائل سنیئے۔ جو دو دعووں سے ایک کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ مگر پہلے دعوی سے تو یہاں کچھ مطلب نہیں

اس لئے اس کو چھوڑ کر دوسرے دعویٰ کے دلائل ذکر کرتے ہیں وہ دو ہیں ایک عکرمہ رضہ کا قول ہے جو یہ ہے:-

قال عکرمۃ اھل السواد یجتمعون فی العید یصلون رکعتین کما یصنع الامام۔

یعنی اہل سواد (سواد زرعی زمین کو کہتے ہیں۔ اہل سواد سے مراد دیہاتی ہیں) عید کے دن جمع ہو کر امام کی طرح دو رکعت پڑھیں"

دوسری دلیل دو حدیثیں ہیں ایک یہ حدیث ہے ھذا عیدنا اھل الاسلام یعنی یہ ہماری اہلِ اسلام کی عید ہے" دوسری حدیث فانھا ایام عید ہے یعنی یہ عید کے دن ہیں" ان کے علاوہ اور روایتیں بھی ہیں جو نسائی، ابوداؤد، ترغیب الترھیب وغیرہ میں موجود ہیں مگر بخاری رحمہ نے یہاں دو ہی ذکر کی ہیں۔ استدلال ان سے اس طرح کیا ہے کہ جب تمام اہلِ اسلام کی عید ہے تو گاؤں والے بھی اس میں شامل ہو گئے کیونکہ جس طرح شہروں کے لئے عید ہے ان کے لئے بھی عید ہے!

اس استدلال پر مولوی ظہیر احسن نے ایک لا یعنی سا اعتراض کیا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس سے بھی فارغ ہو جائیں۔ لامع الانوار کے صفحہ ۶۸، ۶۹ میں لکھتے ہیں:-

بندۂ خدا! حنفیہ یہ کب کہتے ہیں کہ اہل قریہ کو نماز جمعہ و عیدین پڑھنا ہی نادرست ہے بلکہ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اہل قریٰ قریہ میں نہ پڑھیں بلکہ شہروں میں آ کر جمعہ و عیدین ادا کریں اگر اس پر عمل کیا جاتے تو کیا مجمع ہوتا اور کیسی رونق ہوتی اور کیسی شوکت اسلامی ہو۔ عید منانا نماز پر کیا موقوف ہے کیا مسلمانوں میں بغیر نماز تہوار نہیں ہوتا؟ عرفہ کے روز کب بجز نماز پنجگانہ کوئی نماز باجماعت مسنون ہے؟ حالانکہ عرفہ بھی مسلمانوں کے تہوار کا دن ہے حضرت ابن عباس رضہ نے آیۃ اکملت لکم دینکم کے متعلق فرمایا ہے؛ فانھا نزلت فی یوم عیدین فی یوم الجمعۃ وعرفۃ" انتھی

مولوی ظہیر احسن بیچارے اتنا نہیں سمجھے کہ جیسے شریعت نے تہوار مقرر کئے ہیں ان میں کچھ کام بھی تو بتلائے ہیں ورنہ محض دن مقرر کرنے سے کیا فائدہ؟ تہوار ان ہی کاموں کے ساتھ ہے خواہ وہ واجب ہوں یا مستحب یا مباح ہوں۔ عید کے دن میں شریعت نے کیا مقرر کیا ہے؟ نماز، اللہ کا ذکر، روزہ نہ رکھنا، قربانیاں کرنا وغیرہ وغیرہ۔ اب نماز سے دیہاتیوں کو محروم کر دینا یہ حدیث کا خلاف نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یہ کہنا کہ نماز کے لئے مصر شرط ہے اور تکبیرات، قربانیاں وغیرہ دیہات میں درست ہیں، یہ تقسیم بھی احادیث کے خلاف ہے۔ پھر اگر مصر شرط ہو تو جو دیہاتی شہر سے زیادہ دور ہیں، شہر میں ان کو پہنچنا مشکل ہے، وہ بیچارے تو محروم رہے۔

بخاری پر اعتراض کرنا کوئی آسان نہیں، چھوٹا منہ بڑی بات کی مثال ہے۔ مولوی ظہیر احسن عجیب قسم کے آدمی ہیں حضرت علی رضہ کے قول میں تشریق کے کئی معنی ہو سکتے تھے (جیسے تکبیر، نماز اور قربانی) وہاں تو نماز مراد لینے کے لئے محدثین کا قول پیش کر دیا اور یہاں عیدنا اھل الاسلام کے معنی میں بخاری رح ایسے شخص کو بھی پس پشت ڈال دیا۔ مطلب کے یار ہیں، ضرورت ہوئی تو محدثین سے دوستی لگالی ورنہ تو کون اور میں کون۔ سچ ہے

ہر کسے را بہرِ کارے ساختند میل اورا در دلش انداختند

یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بالفرض حضرت انس رضہ کی روایت ضعیف ہو تو بھی حضرت علی رضہ کے قول سے راجح ہو گی کیونکہ حضرت انس رضہ کی روایت حدیث کے مطابق ہے اور حضرت علی رضہ کا قول خلاف ہے چہ جائیکہ حضرت انس رضہ کی روایت صحیح بھی ہو اور اجتہاد کا دخل بھی اس میں نہ ہو اور حضرت علی رضہ کے

قول کے معنی میں جھگڑا ہو۔ پھر اجتہاد کا دخل بھی اس میں ممکن ہو۔ باوجود انہی باتوں کے حضرت علی رضؓ کے قول کو راجح بتلانا یہ بالکل یک دو میند لوج کی مثال ہے۔ خیر اگر ہم سب باتوں کو پسِ پُشت ڈال کر دو منٹ کے لئے حضرت علی رضؓ ہی کے قول کو ترجیح دیدیں اور تشریق کے معنی نماز کے تسلیم کریں تو بتلائیے! ہدآیہ میں جو لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک تکبیراتِ تشریق (جو نمازوں کے بعد کہی جاتی ہیں) اہلِ مصر پر ہیں (اہلِ قریہ پر نہیں) اس کی کیا دلیل ہوگی؟ یہاں تو وہ حالت ہے کہ دُم پیچھے کی تو کان اُوپر ہو گئے۔ اگر کان پیچھے کئے تو دُم اوپر ہو گئی یعنے حضرت علی رضؓ کے قول کو اگر نمازِ عید کی دلیل بنایا جائے تو تکبیرات کا مسئلہ امام ابو حنیفہ رحؒ کا خالی[1] رہ جاتا ہے۔ اور اگر تکبیرات کی دلیل بنائیں تو عید میں مشکل پیش آتی ہے ؎

نہ جائے ماندن نہ پائے رفتن!

اس کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک عید میں جماعت کی بھی شرط ہے، سلطان[2] کی بھی شرط ہے مگر دلیل ندارد۔ اسیطرح امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک تکبیراتِ تشریق کیلئے مقیم ہونا، جماعت کا ہونا شرط ہے مگر اس کی دلیل بھی ندارد۔ پھر طرہ یہ کہ بیس[3] تراویح کے بدعتِ عمری ہونے کا الزام اہلحدیث پر لگاتے ہیں، حالانکہ حضرت عمر رضؓ سے صحیح سند کے ساتھ بیس ثابت ہی نہیں ہاں حضرت عمر رضؓ اور حضرت عثمان رضؓ کے زمانہ میں لوگوں نے بیس پڑھی ہیں مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حضرت عمر رضؓ یا حضرت عثمان رضؓ کی سُنت ہے کیوں کہ صحابہ رضؓ میں اختلاف رائے بھی ہو جایا کرتا

---

[1] اگر کہا جائے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تکبیرات کا پڑھا جانا گاؤں میں ثابت نہیں بس یہی امام ابو حنیفہ صاحب رحؒ کی دلیل ہے تو اس کی بابت عرض ہے کہ ہدآیہ کے صفحہ، میں جو لکھا ہے کہ صاحبین کے نزدیک تکبیراتِ تشریق اس شخص پر ہیں جو فرض نماز پڑھے گویا نہ شہر کی شرط ہے نہ گاؤں کی، نہ جماعت کی نہ مقیم ہونے کی۔ تو یہ قول ان کا تعاملِ عہدِ نبویؐ کے خلاف ہوا کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گاؤں میں تکبیرات کا پڑھا جانا ثابت نہیں پس جب حنفیہ کے بڑوں نے تعاملِ عہدِ نبویؐ کی مخالفت جائز رکھی تو اہلحدیث پر یہ الزام کیوں قائم کیا جاتا ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وقت عوالی (یعنی مدینہ کے گرد و نواح کے گاؤں) میں جمعہ نہیں ہوا۔ اہلحدیث اس تعامل کی مخالفت کر کے گاؤں میں جمعہ جائز کہتے ہیں پھر یہ الزام خلاف واقعہ بھی ہے کیونکہ حضرتؐ کے زمانہ میں اگر بالفرض عوالی میں نہیں ہوا تو جواثی میں تو ہوا ہے پھر تعامل کی مخالفت کیسے ہوئی؟ کیونکہ گاؤں میں جمعہ ثابت ہو گیا۔ اسکے علاوہ ہدآیہ مع الکفایہ کے اسی صفحہ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحؒ نے عرفہ کے دن مغرب عشاء کی نماز کے بعد (جو مزدلفہ میں پڑھی جاتی ہے) تکبیراتِ تشریق کہیں اس کی کیا وجہ؟ مزدلفہ مکہ مکرمہ سے تقریباً نو میل ہے جو نہ مصر ہے نہ گاؤں پھر ہدآیہ کے صفحہ ۱۰ میں لکھا ہے ویتوجه الی المصلی وهو یکبر یعنی عید الضحیٰ میں گھر سے نکلتے ہی تکبیریں شروع کر دے۔" اب جو لوگ گاؤں سے عید پڑھنے کے لئے شہر میں آئیں گے وہ اس ارشاد کی بناء پر گاؤں سے ہی تکبیریں شروع کر دیں گے اب بتلائیے کہ ان تکبیروں کی بابت کہیں آیا ہے کہ حضرتؐ کے زمانہ میں کہی گئیں یا کسی صحابی نے کہیں۔ اسیطرح اور بہت سی باتوں کی نسبت ذکر نہیں کہ حضرتؐ کے زمانہ میں ہوئی ہیں چنانچہ تنبیلاً حصہ ۲ کے پانچویں تعارض کے ضمن میں آٹھ دس گذر چکی ہیں ان کا کیا جواب؟ ؎ جواب اس کا جو کچھ دو گے ہمیں + ہماری طرف سے مبارک تمہیں۔ ۱۲

[2] وقایہ مع عمدۃ الرعایہ میں ہے:- ویشترط لها شروط الجمعة وجوباً واداءً الا الخطبة یعنی ان ما شرط لوجوب الجمعة شرط لوجوب لصلوٰة العید فلا تجب علی مسافر ومریض وامرأة وصبی ومجنون ومعذور (الی قوله) وما شرط لادائها شرط لادائها فلا یؤدی الا فی مصر جامع او فنائه (الی بغیر الامام) ۱۲

[3] حضرت عثمان رضؓ کے زمانہ کی بابت ذرا تردد ہے کیونکہ ان کے زمانہ کی بابت کوئی صاف روایت نہیں۔ ۱۲

...وجوبِ تکبیر التشریق عقیب الصلوٰة المفروضات علی المقیمین فی الامصار والجماعات المستحبة عند ابی حنیفة رحؒ ولیس علی...

تھا۔ دیکھئے! احرام کی حالت میں نکاح پڑھنے کی بابت حضرت علی رضہ اور حضرت عمر رضہ کی رائے تو یہ ہے کہ باطل ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضہ کہتے ہیں کہ صحیح ہے ملاحظہ ہو عون المعبود جلد ۲ صفحہ ۱۷ (بحوالہ عینی) اسیطرح حضرت عمر رضہ اور حضرت عثمان رضہ متعہ حج[1] سے منع کرتے تھے حضرت علی رضہ اس کے خلاف تھے۔ سندھی نسائی جلد ۲ صفحہ ۱ کے حاشیہ میں ایک حدیث پر جس میں حضرت علی رضہ اور حضرت عثمان رضہ کی اس مسئلہ کی بابت گفتگو مذکور ہے۔ لکھتے ہیں:—

والحاصل ان عمر وعثمان رضی اللہ عنہما کان یریان ان التمتع فی وقتہ صلی اللہ علیہ وسلم کان بسبب من الاسباب وترکہ افضل وعلیا کان یراہ انہ السنۃ او افضل واللہ تعالیٰ اعلم۔

یعنی "حضرت عمر رضہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا خیال تھا کہ متعہ حج رسول اللہ علیہ وسلم کے وقت کسی سبب سے تھا اور ترک اوس کا افضل ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ یہی سنت ہے یا افضل ہے۔"

اس قسم کے اور کئی مسائل ہیں جن کے ذکر کرنے سے بات لمبی ہوتی ہے۔ مطلب صرف یہ ہے کہ صحابہ کا اختلاف رائے ایک معمولی بات ہے تو ان کے زمانہ میں کسی کام کے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُن کی رائے بھی ہو۔ پس بیس تراویح کا اون کے زمانہ میں پڑھا جانا اس سے اُن کا مذہب ہونا لازم نہیں آتا۔ خصوصاً جبکہ صریح حدیث سے ثابت ہو کہ اونہوں نے گیارہ کا حکم دیا۔ مشکوٰۃ میں صحیح حدیث موجود ہے (جسکی بابت مولوی ظہیر احسن بھی آثار السنن جلد ۲ کے صفحہ ۵۲ میں لکھتے ہیں واسنادہ صحیح) کہ حضرت عمر رضہ نے گیارہ رکعت کے ساتھ قیام کرنے کا امر فرمایا۔

رہا اذان جمعہ اول کو بدعت کہنا تو یہ ہم پر طعن نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ پر ہے کیوں کہ فتح الباری جزء ۴ صفحہ ۹۳ کتاب الجمعہ میں انہی سے بدعت کہنا نقل کیا ہے۔ اور پھر یہ بدعت کہنا اسی معنی کے رُو سے ہے جس معنی کے رُو سے عمر رضی اللہ عنہ نے موجودہ دستور کے مطابق تراویح پڑھنے کو بدعت کہا تھا۔ مولوی ظہیر احسن نے خود آثار السنن جلد ۲ صفحہ ۵۰ میں بحوالہ بخاری لکھا ہے قال عمر نعمت البدعۃ ہذہ یعنی حضرت عمر رضہ نے کہا یہ تراویح اچھی بدعت[2] ہے۔"

ناظرین! تراویح کے مسئلہ یا اذان کے مسئلہ کو درمیان لانا مولوی ظہیر احسن کے ٹال مٹولے ہیں۔ اصل میں بات یہ ہے کہ جمعہ کی شرائط کی بابت حنفیہ کچھ ٹوٹی پھوٹی روایتیں پیش کیا کرتے ہیں عید کی بابت تو مطلع صاف ہے[3]

---

[1] متعہ حج اسے کہتے ہیں کہ عمرہ کرکے حلال ہو جائے۔ پھر ذی الحجہ کی آٹھویں تاریخ کو حج کا احرام باندھے۔ ۱۲

[2] چونکہ تراویح ہمیشہ کی پابندی کے ساتھ اول رات پہلے نہیں پڑھی گئیں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین دن پڑھکر فرضیت کے خوف سے ترک کردیں اس لئے لغوی معنی کے رُو سے حضرت عمر رضہ نے بدعت کہا ورنہ شرع کی رُو سے بدعت نہیں کیونکہ شرع میں ہر بدعت گمراہی ہے چنانچہ حدیث میں ہے وکل بدعۃ ضلالۃ۔ پس اسی لغوی معنی کے رُو سے اذان اول بدعت ہے۔ اور اگر بالفرض کسی نے اذان اول کو شرعی بدعت کہا ہو تو ہم اس سے متفق نہیں۔ اذان اول کے متعلق زیادہ تفصیل مطلوب ہو تو اخبار تنظیم اہلحدیث جلد ۳ نمبر ۴ مورخہ ۱۷ ذی الحجہ ۵۳ھ و نمبر ۱۲ مورخہ ۱۰ صفر ۵۳ھ و نمبر ۲۴ مورخہ ۲۵ جمادی الاول ۵۵ھ ملاحظہ ہو۔ ۱۲

[3] اگر کہا جائے کہ عید جمعہ پر قیاس ہے پس اس کے شرائط وہی جمعہ کے شرائط ہوں گے (بقیہ حاشیہ برصفحہ آیندہ)

اس نے حنفیہ کی طرف سے اس کو پھیر کر اہلحدیث پر چسپاں کرنا چاہتے ہیں یعنی اہلحدیث سے پوچھتے ہیں کہ جمعہ کی بابت تو تمہارے پاس کچھ ٹوٹی پھوٹی روایتیں ہیں عید کی بابت کیا دلیل ہے ؎

بیخودی بے سبب نہیں غالبؔ ‏ ‏ کچھ تو ہے جسکی پردہ داری ہے

ناظرین! صفحہ ۱۳۱ سے یہاں تک جتنی بحث تھی بالتبع تھی اور سب حضرت انس رضؓ کی روایت کے متعلق تھی اب پھر ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت جمعوا حیثما کنتم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں! مولوی ظہیر احسن نے پہلے تو یہ کوشش کی تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت لا جمعۃ ولا تشریق کو حضرت عمر رضؓ کی روایت جمعوا حیثما کنتم پر ترجیح دیکر مخالف کی دلیل کو بیکار کردیں مگر اب وہ ہوشیار وکیل کی طرح چاہتے ہیں کہ مخالف کی دلیل پر قبضہ کرکے اسی سے مخالف کا دعوےٰ باطل کر دکھائیں۔ حضرت عمر رضؓ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضؓ کے جواب میں واقع ہوئی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضؓ بحرین میں تھے تو حضرت عمر رضؓ کی طرف جمعہ کی بابت لکھا تو حضرت عمر رضؓ نے ان کے جواب میں لکھا جمعوا حیثما کنتم [illegible] جمعہ پڑھو [illegible] اس پر مولوی ظہیر احسن جامع الآثار میں لکھتے ہیں :-

"اس روایت سے بھی مخالفین کا عام دعوےٰ باطل ہے کیوں کہ ابوہریرہ رضؓ کے اس سوال کرنے سے کہ یہاں جمعہ قائم کیا جائے یا نہیں، صاف نکلتا ہے کہ صحابہ رضؓ کے نزدیک بعض مقامات ایسے بھی تھے جن میں نماز جمعہ نادرست تھی۔ ورنہ ان کو حضرت عمر رضؓ سے استفسار کی کیا ضرورت تھی؟" انتہیٰ

یہی اعتراض مولوی ظہیر احسن نے آثار السنن کے صفحہ ۸۰ میں لکھا ہے ...... اس کا جواب مولوی ابوالکلام نے مذہب المختار کے صفحہ ۲۹ میں یہ دیا ہے کہ :-

"اولاً اس سوال سے یہ نہیں نکلتا کہ حضرت ابوہریرہ رضؓ علاوہ مصر کے دوسرے مقام میں نماز جمعہ پڑھنے کو نادرست سمجھتے تھے ہاں فحوائی سوال سے یہ ضرور متبادر ہے کہ ان کو اس مسئلہ میں تردد تھا لہذا استفسار کی نوبت آئی۔ یا یہ کہ خود ان کو تردد نہ تھا بلکہ کسی اور کو تھا اس کا تردد رفع کرنے کے لئے استفسار کیا تھا۔ ثانیاً اس بات کا مدعی کون ہے کہ مسئلہ اقامت جمعہ فی القری میں کسی صحابی کا اختلاف ہی نہیں ہے۔ ہاں اس بات کا دعویٰ ضرور ہے کہ اکثر صحابہ رضؓ کے نزدیک جمعہ جس طرح امصار میں درست ہے اسی طرح قریٰ میں بھی درست ہے اور نصوص مرفوعہ جو عنقریب مذکور ہوں گے ان کا اقتضاء بھی یہی ہے۔" انتہیٰ

اس کے جواب میں مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۷۰ و ۷۶ میں لکھتے ہیں :-

"الحمد للہ آپ نے اتنا تسلیم کرلیا اور اسی سے مدعا ثابت ہے کیوں کہ ان کے تردد سے صاف ثابت ہے کہ بعض مقامات میں نماز جمعہ درست نہیں تھی لہذا ان کو یہ تردد پیش آیا کہ آیا بحرین میں جمعہ جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ وہ زمانہ تھا کہ ہجرت کو انیس ۱۹ بیس ۲۰ برس گذر چکے تھے۔ بہت سے بلاد فتح ہوچکے تھے۔ اسلام دور دور تک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تو اس کی بابت عرض ہے کہ اول تو یہ قیاس ٹھیک نہیں کیوں کہ جمعہ اور عیدین کئی باتوں میں فرق ہے مثلاً خطبہ کے آگے پیچھے ہونے میں خطبہ کے رکن ہونے میں تکبیرات میں ظہر کا عوض ہونے میں، کھانے پینے کی رخصت بلکہ فرض سنت ہونے میں غرض جب اتنی باتوں میں فرق ہے تو قیاس ٹھیک نہیں۔ دوم حنفیہ حضرت علی رضؓ کے قول کو مرفوع حدیث بنانے کے وقت کہا کرتے ہیں کہ شرع میں قیاس کا دخل نہیں تو یہاں عید کی شرائط قیاس سے کس طرح ثابت کی جاتی ہیں!؟

تک پھیل گیا تھا۔ اگر جمعہ ہر ایک قریہ پر بھی فرض ہوتا اور ہر جگہ نماز جمعہ درست ہوتی تو یہ مسئلہ علی الاعلان ازبام ہو جاتا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسے صحابی کو کبھی اس مسئلہ میں تردد نہ ہوتا۔ پس ان کے تردد سے صاف ثابت ہے کہ اس زمانہ میں ہر مقام کے مسلمان ہرگز مکلف باقامت جمعہ نہ تھے اور جس طرح نماز پنجگانہ ہر مقام میں ادا ہو جاتی ہے اس طرح نماز جمعہ ہرگز نہیں۔ اگر خود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو تردد نہ ہوتا اور وہاں کو جواز کا جزم ہوتا تو استفسار کی ضرورت ہی نہیں تھی وہ وہاں کے والی تھے، ان کا فرمان وہاں کے لوگوں کے لئے کافی تھا۔ اور اگر خود ان کو تردد نہ تھا۔ کسی دوسرے کو تردد ہوا تھا تو اس تردد اور استفسار سے بھی صاف وہی نتیجہ نکلتا ہے جس کو ابھی ہم لکھ آئے۔ الحمد للہ کہ ہم نے اسی روایت سے جس کو مخالفین پیش کرتے ہیں اپنا مدعا بہت اچھی طرح ثابت کر دیا۔" (لامع الانوار صفحہ ۶۰ و ۶۱)

ایک شخص کا نام "الحمد للہ" تھا، وجہ اس کی یہ تھی کہ خواہ "الحمد للہ" کا محل ہو یا نہ "الحمد للہ" کہتا۔ مثلاً کسی نے پوچھا طبیعت کیسی ہے؟ کہا الحمد للہ بیمار ہوں۔ گذارہ کیسا ہے؟ کہا الحمد للہ تنگ ہے۔ مولوی ظہیر احسن نے بھی الحمد للہ کہنا شروع کر دیا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہ شخص الحمد للہ کا مطلب نہیں سمجھتا تھا یہ اصل بات ہی کو نہیں سمجھتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اہلحدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول لا جمعۃ ولا تشریق کے مقابلہ میں پیش کیا کرتے ہیں۔ جس سے مقصود ان کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ادھر حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں تو ادھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں پس یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی ہوا۔ اب بحکم فیصلہ خداوندی فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول قرآن و حدیث سے ہونا چاہیئے سو قرآن و حدیث میں مصر کی شرط کہیں نہیں آئی۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری جزء ۲ میں ایک طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کا قول نقل کر کے، دوسری طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وغیرہ کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں فلما اختلف الصحابۃ وجب الرجوع الی المرفوع یعنی "جب صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے تو مرفوع حدیث کی طرف رجوع واجب ہوا" تو اب اگر بالفرض ابوہریرہ رضی اللہ عنہ یا کسی اور کا خیال بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے موافق نکل آئے تو بتلایئے اہل حدیث کی اس تقریر پر کیا اثر پڑا؟ پھر بے سمجھے "الحمد للہ" کا کیا علاج؟ تعجب ہے کہ مولوی ابوالمکارم نے دوسرے جواب میں صاف اس کی تصریح بھی کی ہے کہ اس بات کا مدعی کون ہے؟ کہ مسئلہ اقامت جمعہ فی القریٰ میں کسی صحابی کا اختلاف ہی نہیں لیکن مولوی ظہیر احسن پھر بھی نہیں سمجھے۔ سچ ہے ؎

پڑے پتھر سمجھ ایسی پہ گر سمجھے تو کیا سمجھے!

ناظرین! مولوی ابوالمکارم کا پہلا جواب اس سے بھی پاکیزہ ہے مگر جو بالکل موٹی بات کو نہ سمجھے، اس کو اس کی تکلیف دینا تکلیف مالا یطاق ہے لیکن صرف اس خیال سے کہ کوئی فائدہ اٹھائے بیان کئے دیتے ہیں کیونکہ ؎

نہ ہر زن زن است و نہ ہر مرد مرد ... خدا پنج انگشت یکساں نہ کرد

سنیئے! ایک ہوتا ہے مذہب۔ ایک ہوتا ہے تردد۔ مثلاً رفع یدین کے مسئلہ میں جب مجھے تردد ہو تو یہ نہیں

---

[1] مصیبت کے وقت بھی خدا کی حمد آتی ہے مگر اس کی صورت ایسی نہ ہونی چاہیئے جو حمد کے مناسب نہ ہو کیونکہ حمد اچھے کام پر ہوتی ہے مثلاً یوں کہے الحمد للہ علی کل حال وغیرہ۔ ۱۲

[2] مقابلہ میں ظاہر کے رو سے ہے ورنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی حنفیہ والی تاویل بھی ہو سکتی ہے مثلاً لا جمعۃ کاملۃ وغیرہ۔ چنانچہ حصہ ۲ کے پانچویں تعارض صفحہ ۵ میں گذر چکا ہے اور ممکن ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مراد لا جمعۃ واجبۃ ہو چنانچہ حصہ ۲ کے تعارض ۵ صفحہ ۸

کہا جا سکتا کہ ان کا یہ مذہب ہے۔ اگر مجھے ایک طرف اطمینان ہو خواہ کرنے کی بابت یا نہ کرنے کی بابت تو کہا جائے گا کہ رفعیدین کے مسئلہ میں ان کا یہ مذہب ہے۔ اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ سوال اکثر تردد ہی کی صورت میں ہوتا ہے خواہ خود قائل کو تردد ہو یا کسی دوسرے کو ہو جس کیلئے سوال کرتا ہے اگر سب کو ایک طرف اطمینان ہو تو سوال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس بنا پر مولوی ابو المکارم فرماتے ہیں کہ اس سوال سے یہ نہیں نکلتا کہ حضرت ابو ہریرہؓ علاوہ مصر کے دوسرے مقام میں نماز جمعہ پڑھنے کو نادرست سمجھتے تھے۔ (یعنی اس سوال سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ابو ہریرہؓ یہ مذہب رکھتے تھے کہ غیر مصر میں جمعہ درست نہیں ہاں فحوی سوال (یعنی مفہوم سوال) سے یہ ضرور متبادر ہے کہ ان کو اس مسئلہ میں تردد تھا لہذا استفسار کی نوبت آئی یا یہ کہ خود ان کو تردد نہ تھا بلکہ کسی اور کو تھا تو اس کا تردد رفع کرنے کے لئے استفسار کیا تھا۔

ناظرین خیال فرمائیں کہ کیا ستھرا جواب ہے لیکن مولوی ظہیر احسن صاحب اس پر "الحمد للہ" پڑھکر اور درحقیقت اپنی سمجھ پر فاتحہ پڑھکر فرماتے ہیں "ان کے اس تردد سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مقامات میں نماز جمعہ درست نہیں تھی اگر خود حضرت ابو ہریرہؓ کو تردد نہ ہوتا اور انکو جواز کا جزم ہوتا تو استفسار کی ضرورت ہی نہ تھی" دیکھئے! تردد کے معنی ہی نہیں سمجھتے تردد سے عدم جواز سمجھ رہے ہیں حالانکہ تردد سے نہ جواز نکلتا ہے نہ عدم جواز۔ پھر اس پر لطف یہ کہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ وہاں کے والی تھے تو انہی کا کہنا لوگوں کیلئے کافی تھا۔ گویا رستہ بند کرتے ہیں کہ اگر چھوٹے والی سے کسی مسئلہ کی بابت اطمینان نہ ہو تو کسی اور سے تو کجا بڑے والی سے بھی تسلی نہ کرے، خصوصاً جبکہ چھوٹا والی حنفیہ کے نزدیک فقیہ بھی نہ ہو۔ خیر ماشاء اللہ خوب سمجھے ؎

کتنے سادہ ہیں وہ بھی اے عارفؔ سیدھی سی بات کو بھی سمجھے الٹ

رہی یہ بات کہ اس تردد کی وجہ کیا تھی سو اس کی تفصیل سنیئے، حضرت نبی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ عوالی وغیرہ یعنی مدینہ کے گرد و نواح دیہات وغیرہ میں جمعہ نہیں ہوتا تھا۔ اب جنکو جواثی وغیرہ کے جمعہ کی خبر نہیں ہوئی، اُن میں سے بعض نے تو یہ سمجھ لیا کہ گاؤں میں جمعہ درست ہی نہیں جیسے حضرت علی رضہ فرماتے ہیں لا جمعۃ ولا تشریق اور بعض کو اس مسئلہ میں تردد تھا چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضہ کا سوال اس پر دلالت کرتا ہے بشرطیکہ ابو ہریرہ رضہ نے اپنی خاطر سوال کیا ہو ورنہ کوئی نئی بات نہیں ایسا بہت ہو جایا کرتا ہے۔ دیکھئے! حجۃ الوداع سے واپسی کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موضع محصب میں اُترے کئی کہتے ہیں کہ یہ اُترنا سنت ہے، جیسے عبد اللہ بن عمر رضہ وغیرہ کہتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کہتی ہیں سنت نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رستہ تھا اتفاقاً وہاں اُتر پڑے تھے۔ اسیطرح طواف کے پہلے تین پھیروں میں رمل کرنا یعنی خوب کندھے ہلا کر سپاہی کی طرح چلنا اس کے سنت ہونے کے ابن عباسؓ قائل نہیں اور اکثر علماء سنت کہتے ہیں۔ اسیطرح مکہ میں موضع کدا یا کدی سے داخل ہونے میں اختلاف ہے کہ سنت ہے یا نہ۔ اسیطرح عید کے روز سوار ہو کر جمرے مارنا ...... اور باقی دنوں میں پیادے ہو کر۔ یہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے بعض سوار ہو کر مارنے کو تعلیم کے لئے کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ سنت ہے حضرت کی طرح عید کے دن سوار ہو کر مارے اور باقی دنوں میں پیادہ ہو کر۔ ملاحظہ ہو مسند امام احمدؒ جلد اول صفحہ ۲۷۷ اور سبل السلام صفحہ ۲۵۸ و صفحہ ۲۶۸ اور ترمذی صفحہ ۱۱۹ وغیرہ۔

اسیطرح خطبہ عید کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بغیر منبر کے نماز کے پیچھے پڑھا کرتے تھے۔ قسطلانی جلد ۲ صفحہ ۱۰۲ میں ہے کہ حضرت عمر رضہ اور حضرت عثمان رضہ نے پہلے بھی پڑھا ہے اور ابو سعید رضہ اسکے سخت مخالف تھے چنانچہ انہوں نے مروان پر سخت انکار کیا اسیطرح قسطلانی جلد ۲ صفحہ ۲۰۴ میں حضرت معاویہ رضہ کا عید کے لئے اذان دینا بھی ذکر کیا ہے۔ دُور جانے کی ضرورت نہیں عرفات میں جمعہ نہ پڑھنے ہی کو دیکھ لیجئے حنفیہ کہتے ہیں اسکی وجہ جنگل ہے اہلحدیث کہتے ہیں سفر ہے۔

غرض کسی واقعہ کو دیکھکر رائے کا مختلف ہو جانا معمولی بات ہے پس اسیطرح شرط مصر کو سمجھ لینا چاہیئے جنہوں نے مصر کو شرط

ضرورتاً یعنی مسکتول کا یہ ایک مطلب ہے اسکے علاوہ اور بھی کئی ایک مطلب بن سکتے ہیں جنکی تفصیل حصہ ۲ کے پانچویں عارض صفحہ ۷۵ میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ ہو۔ ۱۲

کردیا انہوں نے تو ہوں وغیرہ میں جمعہ نہ ہونے کی وجہ یہ سمجھی کہ گاؤں میں جمعہ درست ہی نہیں اور جواثی کے جمعہ کی خبر نہیں دی اور جنہوں نے مصر کو شرط قرار نہیں دیا انہوں نے یہ سمجھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھنے کی فضیلت اور احکام سیکھنے کی ضرورت اس کی وجہ تھی اور کئی صحابہؓ کو تردد رہا۔ اور جواثی وغیرہ کے جمعہ سے حضرت علی رضہ وغیرہ کا بے خبر رہنا یہ ایک معمولی بات ہے جمعہ تو آٹھویں دن ہوتا ہے اور جواثی تھا بھی فاصلہ پر۔ بہت سے مسائل پانچ وقتی نماز کے صحابہ کو معلوم نہیں ہوئے مثلاً رفعیدین، آمین، امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا، رکوع میں ہاتھ چھوڑ کر گھٹنوں کے درمیان رکھنا جیسے عبداللہ بن مسعودؓ کا مذہب ہے۔ اس قسم کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں صحابہ وغیرہ کا اختلاف ہوا۔ بعض میں بے خبری سے بعض میں اختلاف رائے سے۔ چنانچہ قرآن و حدیث کا شغل رکھنے والوں سے مخفی نہیں۔ قسطلانی جلد اول صفحہ ۹۷ میں لکھا ہے کہ حضرت عثمان رضہ نے ضعف کی وجہ سے اٹھتے بیٹھتے نمازوں میں بعض تکبیریں چھوڑ دی تھیں۔ بہت لوگوں نے اس پر عمل شروع کردیا یہاں تک کہ بعض صحابہ بھی یہ مسئلہ بھول گئے۔ (نسائی صفحہ ۱۱۸ و حاشیہ بخاری بحوالہ عینی صفحہ ۱۱۴ وغیرہ صفحہ ۱۰۸ بحوالہ مجمع البحار) اسی واسطے محدثین کو ان تکبیروں کے ثبوت میں باب باندھنے کی ضرورت ہوئی۔ حنفیہ کو تو اسی بات پر تعجب آتا ہے کہ حضرت علی رضہ کو غلطی کس طرح لگی حالانکہ مدینہ کے گرد و نواح میں جمعہ نہ ہونا بڑا قوی سبب غلطی لگنے کا موجود ہے۔ تکبیروں کا مسئلہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر حضرت عثمان رضہ کے زمانہ تک متفق علیہ چلا آیا صرف حضرت عثمان رضہ کے ایک عارضہ کی وجہ سے ترک کرنے سے بہت لوگ غلطی میں پڑ گئے۔ حالانکہ وہ بھی صحابہؓ کا زمانہ تھا خاص کر مدینہ ایسے شہر میں جو علم کا مخزن تھا۔

حضرت عمرؓ جیسے شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں اور لڑکیوں کا کم مہر دیکھ کر غلطی میں پڑ گئے اور زیادہ مہر منع کرتے ہیں یہاں تک کہ ایک بڑھیا عورت نے قرآن مجید کی آیت وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا پڑھ کر سنائی تب اپنی غلطی سے رجوع کیا چنانچہ ابن کثیر میں یہ قصہ موجود ہے۔ اس سے بڑھ کر سنیئے امام محمد اپنے ... کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت بھی رفعیدین نہ کرنے ... حنفیہ تو صرف رکوع کے ... میں ... یہ کہ وقت بھی ... چنانچہ ... اسلام صفحہ ۲۰ میں اس پر لکھتے ہیں فهي من النوادر التي تفرد بها ... مالك والشافعي وغيرهما ما احد من العلماء الا وله نادرة ينبغي ان تغمر في جنب فضله وتجتنب یعنی ایسی نادر باتیں بڑے بڑے علماء سے صادر ہو جایا کرتی ہیں جیسے امام مالک رح اور امام شافعی رح اور سوا ان کے اور بھی کوئی ایسا نہیں جس سے کوئی نہ کوئی نادر بات صادر نہ ہوئی ہو ان کی بزرگی کا لحاظ کر کے ان سے درگذر کرنا چاہیئے اور اس بات سے بچنا چاہیئے۔

ناظرین خیال فرمائیں کہ کیسے بڑے بڑے علماء سے خواہ صحابہ ہوں یا غیر کس طرح غلطیاں ہو جاتی ہیں تو اگر جمعہ کے مسئلہ میں ایک قوی سبب موجود ہوتے ہوئے حضرت علی رضہ نے یہ کہہ دیا ہو کہ (جمعہ ... لیکن تعجب کی بات ہے سچ ہے لکل جواد کبوۃ و لکل عالم ھفوۃ

... میں ہمارے بھائیوں کو واقعات پر اطلاع نہیں بلکہ ... استدلالیاں ... ادلہ سے باتیں کرتے ہیں اسی بناء پر مولوی ظہیر احسن کو بھی خیال پیدا ہوا کہ جب حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت عمرؓ کو یہ سوال لکھا تھا اس وقت ہجرت کو اٹھائیس برس گذر چکے تھے۔ اگر گاؤں میں جمعہ درست ہوتا تو یہ مسئلہ طشت از بام ہو جاتا یعنی بالکل صاف ہو جاتا مگر یہ خیال نہ کیا کہ آمین رفعیدین، نماز عید جنازے کی تکبیریں اور عیدین میں قرأت کا تکبیروں سے پہلے ہونا یا پیچھے ہونا خطبہ جمعہ میں صرف الحمد للہ پر اکتفا کرنا ہر قسم کے بیسیوں مسئلوں میں تو اختلاف آج تک بھی ... جمعہ کا ... دس برس میں مٹانا چاہتے ہیں بھلا اس بے خبری کا کیا علاج؟ سچ ہے سے

آں کس کہ نہ داند و بداند کہ بداند ... در جہل مرکب ابد الدہر بماند

اس کے علاوہ انیس بیس برس کہنے میں بھی گنجائش ہے۔ خود مولوی ظہیر احسن لامع الانوار کے صفحہ ۵۵ میں معجم البلدان حافظ ابن مردویہ سے نقل کرتے ہیں:۔ فیقال ان العلاء لم یزل والیاً علیہا حتی توفی سنۃ عشر فولی عمر مکانہ اباھریرۃ الدوسی ویقال ان عمر ولی اباھریرۃ قبل موت العلاء یعنی کہا جاتا ہے کہ علاء اپنی وفات تک بحرین کے والی رہے اس کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو والی مقرر کیا اور کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے علاءؓ کی زندگی ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کو والی مقرر کیا۔"

دیکھئے اس عبارت میں تردد ہے کہ سنہ بیس میں ابوہریرہؓ والی ہوئے ہیں یا پہلے اور سوال کی نوبت غالباً اسی وقت آئی ہوگی جب وہ والی مقرر ہوئے اور احتمال ہے کہ ابوہریرہؓ کا والی ہونے سے پیشتر ہی وہاں جانے کا اتفاق ہوا ہو اور اتفاقاً اس مسئلہ کے متعلق بات چیت ہو کر حضرت عمرؓ سے سوال کی نوبت پہنچی ہو۔ بہر صورت مولوی ظہیر احسن کا انیس بیس سال کہنا ٹھیک نہیں۔ اُن کی عادت ہے کہ جب ایک بات کے دو پہلو ہوتے ہیں تو مطلب کا پہلو ذکر کیا کرتے ہیں چنانچہ قباء کی مسافت میں بھی اونہوں نے ایسا ہی کیا ہے چنانچہ حصہ کے ساتویں تعارض صفحہ ۶۲ [1] میں مولوی احمد علی صاحب کی عبارت میں گذر چکا ہے۔ غرض اُلٹ پلٹ کرنا تو ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے جھوٹ کو سچ کر دکھانا کوئی ان سے سیکھ جائے۔

سوال مولوی ظہیر احسن کا خیال ہے کہ ہجرت کے انیس بیس برس تک یہ مسئلہ طشت از بام ہو چکنا چاہئے تھا، ہم کہتے ہیں کہ آپ کے نزدیک ابوہریرہؓ کو بحرین کے مصر جامع ہونے میں شبہ تھا چنانچہ صفحہ ۵ میں گذر چکا ہے بلکہ آپ عبداللہ بن عمرؓ کو بھی مصر جامع کے معنی میں متردد کہتے ہیں چنانچہ یہ بھی صفحہ ۸ میں گذر چکا تو بتلائیے یہ مسئلہ (کہ مصر جامع کسے کہتے ہیں) اتنی مدت میں طشت از بام کیوں نہ ہوا؟ ؎

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں ... لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

مولوی ظہیر احسن کو حدیث دانی اور واقعات کی اطلاع کا دعویٰ تو بڑا ہے مگر تقلید کے پنجہ میں گرفتار ہونے کی وجہ سے ان کو کچھ خبر نہیں رہتی۔ یہ ایک بڑا بھاری عارضہ تھا جسکی وجہ سے ان سے یہ کمی بیشی ہوتی رہی۔ اللہ تعالیٰ ان سے معاف کرے اور ہمیں ایسی لغزشوں سے بچائے آمین۔

حصہ سوم تمام شد

---

[1] صفحہ ۶۲ میں ہم نے جو کچھ مولوی احمد علی سے نقل کیا ہے وہ درحقیقت مولوی ظہیر احسن کی تقریر کا خلاصہ ہے جو جامع الآثار میں اونہوں نے لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے تین کوس کہا ہے حالانکہ علماء نے دو میل یا تین میل شک کے ساتھ کہا ہے بلکہ کئی علماء نے جزم کرکے دو میل کہا ہے۔ ۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم — نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

تتمہ اطفاء الشمعہ حصہ ۳

۱۔ اگر کوئی نماز جمعہ کی ایک رکعت سے کم پائے تو کیا وہ جمعہ پڑھے یا ظہر؟

۲۔ کیا ایک رکعت سے کم پانیوالا جماعت میں شامل سمجھا جائیگا؟

نوٹ: مسئلہ اول (جمعہ کی ایک رکعت سے کم پانیوالا [illegible] ظہر) کے متعلق ص۸۳ تا ص۸۵ میں بھی کافی بحث گذر چکی ہے۔ یہاں کچھ اور روشنی ڈالدی جائیگی انشاء اللہ۔ نوٹ: یہ فتویٰ مولوی عطاء اللہ حنیف جیسیانی کا ہے۔

السوال

ما قول [illegible] رحمکم اللہ تعالیٰ شانہ فی رجل ادرک من صلوٰۃ الجمعۃ دون الرکعۃ أ یکون مدرکا للجمعۃ ام یصلی اربعا؟ اجیبونا ماجورین۔

(ترجمہ) علماء شرع کا اس بارے میں کیا فتویٰ ہے کہ ایک شخص نے نماز جمعہ سے رکعت سے کم پائی کیا اسکی نماز ہو جائیگی یا چار رکعت پڑھے؟

المستفتین: سکان قریۃ "[illegible]" من مضافات لاہور۔

الجواب

الحمد للہ رب العالمین۔ اختلف العلماء فی ہذہ المسئلۃ فقال بعضہم منہم ابو حنیفۃ وابو یوسف یکون مدرکا للجمعۃ وان ادرک تکبیرۃ مع الامام۔ وقال الجمہور منہم مالک و الشافعی و احمد و محمد بن الحسن و زفر ان ادرک دون الرکعۃ مع الامام لا یکون مدرکا للجمعۃ بل یصلی اربعا۔ وعلیٰ ہذا عامۃ اہل الحدیث والیہ ذہب ابن تیمیۃ وغیرہم من المحدثین۔ وہذا ہو الحق وہو السوی

(ترجمہ) علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ بھی ہیں کہ اس کی نماز جمعہ ہو جائیگی خواہ ایک تکبیر ہی امام کے ساتھ پائے۔ اور جمہور کہتے ہیں جن سے امام مالکؒ۔ امام شافعیؒ امام احمدؒ۔ امام محمد بن الحسنؒ اور امام زفرؒ ہیں کہ رکعت سے کم پائے تو اس کا جمعہ نہیں ہوا وہ چار رکعت پڑھے۔ اور اسی پر اکثر اہل حدیث ہیں۔ اور ابن تیمیہؒ اور ان کے سوا دیگر محدثین بھی

[illegible] (عطاء اللہ [illegible])

من جهة الدليل واستدل الجمهور بما اخرجه الشيخان عن ابی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك الركعة من الصلوٰة مع الامام فقد ادرك الصلوٰة وهذا حديث صحيح لاغبار عليه ووجه الاستدلال واضح قال الحافظ فی الفتح جلد ۱ ص۳۲۲ ومفهوم التقييد بالركعة ان من ادرك دون الركعة لا يكون مدركا لها وهو الذی استقر عليه الاتفاق انتهى ملخصًا۔ وحمل البعض هذا الحديث على الجمعة دون غيرها والاظهر حمله على العموم وحمل القيد على الاتفاق والخروج مخرج الغالب كما قال البعض ليس بصحيح لانه لا دليل عليه فلا يلتفت اليه وبما روى النسائی عن ابی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك من صلوٰة الجمعة ركعة فقد ادرك انتهى۔ واخرجه الحاكم من طريق صالح بن ابی الاخضر عن الزهری عن سعيد عن ابی هريرة رض مرفوعًا بلفظ قال من ادرك من الجمعة ركعة فليصل اليه اخرى۔ قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وقال الذهبی فی تلخيص المستدرك صحيح۔ (المستدرك للحاكم جلد ۱ ص۲۹۱) اقول لعله صححه نظرا الى كثرة طرقه والا فالصالح ضعيف۔ وفی المدونة للامام مالك عن ابن عمرؓ نحوه وفی المؤطا ص۳۷ عن ابن شهاب مثله ثم قال هی السنة۔ وبما اورده الحافظ رح فی بلوغ المرام عن ابن عمر رض مرفوعًا من ادرك ركعة من صلوٰة الجمعة فليضف

اسی طرف گئے ہیں اور حق بھی یہی ہے اور دلیل کے رُو سے یہی قوی ہے اور جمہور کی دلیل بخاری ومسلم کی حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو نماز سے امام کے ساتھ ایک رکعت پائے اس نے نماز پالی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اس میں کوئی شبہ نہیں اور یہ اس مسئلہ میں صاف ہے۔ حافظ ابن حجر رح نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ رکعت کی قید سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر رکعت سے کم پائے تو اس نے نماز نہیں پائی۔ اور اسی پر اتفاق قرار پایا۔ اور بعض نے اس حدیث کو صرف جمعہ پر حمل کیا ہے دوسری نمازیں اس میں شامل نہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ دوسری نمازیں بھی اس میں شامل ہیں۔ اور ایک رکعت کی قید کو اتفاقی اور اکثری بنانا جیسے کہ بعض نے کہا ہے۔ یہ صحیح نہیں کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں۔ اور نسائی میں ہے، جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے نماز جمعہ پالی۔ اور حاکم رح نے ابو ہریرہ رض سے مرفوعًا روایت کیا ہے کہ جو جمعہ سے ایک رکعت پائے وہ دوسری ملالے۔ حاکم نے کہا یہ بخاری مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اور ذہبی رح نے تلخیص مستدرک میں کہا ہے، صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں، شاید کثرت طُرق کی وجہ سے اسکو صحیح کہا ہے ورنہ صالح (راوی) ضعیف ہے۔ اور مدوّنہ امام مالک رح میں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ابن عمر رض سے اسی کے قریب ہے اور مؤطا میں ابن شہاب رح سے اسی کے مثل ہے پھر کہا یہی سنت ہے۔ اور

الیہا اخری وقد تمت صلوته رواه النسائی وابن ماجة والدارقطنی واسناده صحیح لکن قوی ابوحاتم ارساله اقول وهذا لفظ الدارقطنی وفی روایة اخری له فقد ادرک الصلوة -

قال فی فتح العلام جلد ا ص١٩٥ الحدیث اخرجه من حدیث بقیة حدثنی یونس بن یزید عن سالم عن ابیه الحدیث اخرجه ابوداؤد والدارقطنی تفرد به بقیة عن یونس وقال ابن ابی حاتم عن ابیه هذا خطأ فی المتن والاسناد وانما هو عن الزهری عن سالم عن ابی هریرة رض مرفوعا من ادرک رکعة من الصلوة فقد ادرکها واما قوله من صلوة الجمعة فوهم واخرج الحدیث من ثلثة عشر طریقا کلهم عن ابی هریرة رض ومن ثلثة طرق عن ابن عمر رض وفی جمیعها مقال لکن کثرة طرقه یقوی بعضها بعضًا مع انه اخرجه الحاکم من ثلثة طرق احدها من حدیث ابی هریرة رض وقال فیها صحیح علی شرط الشیخین. انتہی ملخصا هکذا فی سبل السلام - ویعضده ما رواه الدارقطنی ص١٦٤ عن ابی هریرة رض اذا ادرک احدکم الرکعتین یوم الجمعة فقد ادرک واذا ادرک رکعة فلیرکع الیها اخری وان لم یدرک رکعة فلیصل اربع رکعات وفیه یاسین ضعیف متروک. قال الحافظ

اور بلوغ المرام میں ابن عمر رض کی مرفوع روایت ہے کہ جو نماز جمعہ سے ایک رکعت پائے وہ اس کی طرف دوسری ملائے۔ اس کی نماز پوری ہوگئی۔ اسکو نسائی رح۔ ابن ماجہ رح اور دارقطنی رح نے روایت کیا ہے اور اسناد اس کی صحیح ہے لیکن ابوحاتم رح نے اس کے مرسل ہونے کو قوی کہا ہے۔ میں کہتا ہوں یہ لفظ دارقطنی رح کے ہیں اور دوسری روایت دارقطنی میں ہے کہ اس نے نماز پالی۔

فتح العلام میں کہا ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور دارقطنی نے بقیہ کے واسطہ سے روایت کیا ہے۔ یونس سے بقیہ اکیلا روایت کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم رح نے اپنے والد سے کہا ہے کہ یہ حدیث متن اور اسناد میں خطأ ہے اور سوا اس کے نہیں کہ یہ زھری رح سے وہ سالم رح سے وہ ابوہریرہ رض سے مرفوع ہے کہ جس نے نماز سے ایک رکعت پائی اس نے نماز پالی اور بہرحال صلوۃ جمعہ کا لفظ وہم ہے اور اس حدیث کو ۱۳ سندوں سے ابوہریرہ رض سے اور تین سندوں سے ابن عمر رض سے روایت کیا ہے اور سب میں کچھ کلام ہے لیکن بعض بعض کو تقویت دیتی ہیں۔ علاوہ اس کے حاکم نے اسکو تین سندوں سے روایت کیا ہے۔ ایک ان میں سے ابوہریرہ رض سے ہے۔ اور اس کی نسبت کہا ہے کہ بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے ایسی طرح سبل السلام میں ہے اور اس کی مؤید وہ

فی التلخیص ص۱۳۳ وقد قال ابن حبان فی صحیحہ انہا کلہا معلولۃ وذکر الدارقطنی الاختلاف فیہ فی عللہ وقال الصحیح من ادرک من الصلوٰۃ رکعۃ وکذا قال العقیلی واللہ اعلم اقول بالجملۃ کثرۃ طرق ھذا الحدیث تدل علی انہ یصلح للاحتجاج ولذا حکم الذھبی فی تلخیص المستدرک والحافظ فی بلوغ المرام بصحتہ و المرسل یصلح للاعتضاد فافہم واللہ اعلم۔ و بالآثار المرویۃ فی ذلک ففی المدونۃ امثلۃ عن عبد اللہ بن مسعود رضی من ادرک رکعۃ یوم الجمعۃ فقد ادرک الجمعۃ ومن فاتتہ الرکعتان فلیصل اربعا وعن عبد اللہ بن عمر رضی من ادرک من الجمعۃ رکعۃ اضاف الیہ اخریٰ وان ادرکہم جلوسا صلی اربعا وعن الاسود رح وعلقمۃ رح قالا اذا ادرک الرکعۃ من الجمعۃ اضاف الیہا اخریٰ وان ادرکہم جلوسا صلی اربعا ومثلہ عن الشعبی رح وابراہیم نخعی رح انتہیٰ۔ و قال الامام الترمذی رح بعد ما ذکر الحدیث المذکور والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم قالوا من ادرک الرکعۃ من الجمعۃ صلی الیہا اخریٰ و من ادرکہم جلوسا صلی اربعا وبہ یقول سفیان الثوری رح وابن المبارک رح والشافعی رح واحمد رح واسحاق رح انتہیٰ

وہ روایت ہے جس کو دارقطنی رح نے ابو ہریرہ رض سے روایت کیا ہے کہ جب ایک تمہارے نے جمعہ کی دو رکعت پالیں تو اس نے پوری نماز پالی۔ اور جب ایک رکعت پائے تو ایک رکعت اور پڑھ لے۔ اور اگر ایک رکعت بھی نہ پائے تو چار پڑھے اور اس میں یاسین راوی ہے جو ضعیف، متروک ہے۔ حافظ ابن حجر رح نے تلخیص میں صحیح ابن حبان سے نقل کیا ہے کہ یہ تمام روایتیں معلول ہیں اور دارقطنی رح نے بھی اپنی علل میں اس میں اختلاف ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جو ایک رکعت پائے اس نے نماز پالی۔ اسی طرح عقیلی رح نے کہا ہے۔ میں کہتا ہوں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کثرت طرق اس حدیث کی دلالت کرتی ہے کہ یہ حدیث استدلال کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اسی لئے ذہبی رح نے تلخیص مستدرک میں اور حافظ ابن حجر رح نے بلوغ المرام میں اس کی صحت کا حکم کیا ہے اور مرسل قوت کی صلاحیت رکھتی ہے اور جمہور نے آثار صحابہ وغیرہ سے بھی استدلال کیا ہے۔ مدونہ امام مالک میں ۔۔۔۔ عبد اللہ بن مسعود رض سے روایت ہے کہ جو ایک رکعت جمعہ کی پالے اس نے جمعہ پالیا۔ اور جس سے دونوں رکعت فوت ہوگئیں وہ چار پڑھے۔ اور عبد اللہ بن عمر رض سے روایت ہے جو جمعہ کی ایک رکعت پائے وہ ایک رکعت اور ملائے اور اگر التحیات

وقال مالک رح فی الموطا ص۳۲ وعلی ذلک
ادرکت اہل العلم ببلدنا انتہی - وفی المدونۃ
جلد اول ص۱۴۰ قال مالک رح فیمن فاتتہ الرکعۃ
یوم الجمعۃ ثم سلم الامام من صلوٰۃ
قال یقوم فیقضی رکعۃ ومن ادرک
الجلوس یوم الجمعۃ صلی اربعا انتہی
ملخصا - وقال العینی فی عمدۃ القاری
شرح البخاری جلد ثانی ص۵۵۹ واختلفوا
فی الجمعۃ فذھب مالک رح والثوری رح و
الاوزاعی رح واللیث رح وزفر رح ومحمد رح و
الشافعی رح واحمد رح الی ان من ادرک
منہا رکعۃ اضاف الیہا اخری انتہی ملخصا
وفی فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیۃ رح جلد
اول ص۱۰۰ واما مذہب الشافعی رح واحمد رح
فقالا فی الجمعۃ بقول مالک لاتفاق الصحابۃ
علی ذلک فانہم قالوا فیمن ادرک من الجمعۃ
رکعۃ یصلی الیہا اخری ومن ادرکہم
فی التشہد صلی اربعا انتہی وھذا ھو
مذہب الشافعی رح کما فی الام جلد ثانی
ص۱۸۱ وقال شیخ الاسلام ابن تیمیۃ فی فتاواہ
اختلف الفقہاء فیما تدرک بہ الجمعۃ والجماعۃ
علی ثلاثۃ اقوال احدھا انہا لا تدرک
الا برکعۃ وھو مذہب مالک رح واحمد رح فی
احدی الروایتین عنہ اختارہا جماعۃ
من اصحابہ وھو وجہ فی مذہب الشافعی

میں ملے تو چار پڑھے - اور اسی طرح اسود رح اور
علقمہ رح نے کہا ہے اور اسی کی مثل شعبی رح وابراہیم نخعی رح
سے روایت ہے - اور امام ترمذی رح نے حدیث
مذکور کو ذکر کرکے کہا ہے کہ عمل اہل علم صحابہ وغیرہم
کے نزدیک اسی پر ہے کہ جو جمعہ سے ایک رکعت
پائے وہ ایک اور ملائے اور جو التحیات میں
ملے وہ چار پڑھے - امام سفیان ثوری رح - امام ابن
المبارک رح، امام شافعی رح - امام احمد رح - امام اسحاق رح یہ
سب اسی کے قائل ہیں اور امام مالک رح نے مؤطا میں
کہا ہے کہ میں نے اہل علم کو اپنے درمیان اسی پر
پایا - اور مدونہ میں امام مالک رح نے کہا ہے کہ جس
سے جمعہ کے دن ایک رکعت فوت ہوگئی پھر امام نے
نماز سے فارغ ہوکر سلام پھیر دیا تو یہ اٹھکر ایک
رکعت پڑھ لے اور جو التحیات میں ملے وہ چار
پڑھے - اور عینی رح نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں
کہا ہے کہ جمعہ میں علماء کا اختلاف ہے امام مالک رح
امام ثوری رح امام اوزاعی رح امام لیث رح امام زفر رح امام
محمد رح امام شافعی رح امام احمد رح یہ سب اس طرف گئے
ہیں کہ جو ایک رکعت پائے وہ ایک اور ملالے -
اور فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ میں ہے کہ بہرحال
امام شافعی رح اور امام احمد رح نے بھی جمعہ کے بارے میں
امام مالک رح کے موافق کہا ہے کیونکہ صحابہ کا اس پر اتفاق
ہے انہوں نے کہا ہے کہ جو جمعہ سے ایک رکعت
پائے اس کے ساتھ دوسری ملالے اور جو التحیات
میں ملے وہ چار پڑھے اور یہی مذہب امام شافعی رح
کا ہے جیسا کہ کتاب الام میں ہے - اور امام ابن تیمیہ رح

واختاره بعض اصحابه ايضًا كابي المحاسن الروياني وغيره والقول الثاني انها يدركان بتكبيرة وهو مذهب ابي حنيفة والقول الثالث ان الجمعة لا تدرك الا بركعة والجماعة تدرك بتكبيرة والصحيح هو القول الاول لوجوه احدها ان قدر التكبير لم يعلق به الشارع شيئًا من الاحكام لا في الوقت ولا في الجمعة ولا الجماعة ولا غيرها فهو وصف ملغي في نظر الشارع فلا يجوز اعتباره الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم انما علق الاحكام بادراك بادراك الركعة فتعليقها بالتكبيرة الغاء لما اعتبره واعتبار لما الغاه وكل ذلك فاسد فيما اعتبر فيه الركعة وعلق الادراك بها في الوقت الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم علق الادراك مع الامام بركعة وهو نص في المسئلة الرابع ان الجمعة لا تدرك الا بركعة كما افتى به اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمرؓ وابن مسعودؓ وانسؓ وغيرهم ولا يعلم لهم في الصحابة مخالف وقد حكى غير واحد ان ذلك اجماع الصحابة والتفريق بين الجمعة والجماعة غير صحيح. الخامس ان مادون الركعة لا يعتد به من الصلوة فانه يستقبلها جميعها منفردًا فلا يكون قد ادرك مع الامام شيئًا يحتسب له به فلا يكون قد اجتمع هو والامام في جزء من اجزاء الصلوة يعتد له به فيكون صلوته جميعها صلوة منفرد يوضح هذا انه لا يكون مدركا للركعة الا اذا ادرك الامام في الركوع واذا ادركه بعد الركوع لم يعتد له بما فعله مع انه

نے اپنے فتاویٰ میں کہا ہے کہ فقہاء کا اختلاف ہے کہ جمعہ اور جماعت کتنی نماز پانے سے مل سکتی ہے۔ اس میں تین قول ہیں۔ ایک یہ کہ کم سے کم ایک رکعت پائے تب جمعہ اور جماعت ملتے ہیں اور یہی امام مالکؒ کا اور ایک روایت میں امام احمدؒ کا مذہب ہے اور اسی کو جماعت صحابہ نے اختیار کیا ہے اور یہی امام شافعیؒ کے قول سے ظاہر ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے بعض اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے جیسے ابوالمحاسن رویانیؒ وغیرہ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ایک تکبیر کے ملنے سے جمعہ اور جماعت ملتے ہیں اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ جمعہ ایک رکعت سے کم پائے تو نہیں ملتا اور جماعت ایک تکبیر پانے سے مل جاتی ہے اور صحیح پہلا قول ہے جس کی کئی وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ تکبیر کے اندازے سے شرع نے کوئی احکام معلق نہیں کئے نہ وقت میں نہ جمعہ میں نہ جماعت میں نہ کسی اور بات میں۔ پس اس کا شرع میں اعتبار نہیں پس اس غیر معتبر کا اختیار کرنا جائز نہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رکعت پانے سے احکام کو تعلق دیا ہے۔ پس تکبیر کے ساتھ احکام کو معلق کرنا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو لغو قرار دینا ہے اور جسکو آپ نے لغو قرار دیا ہے اس کو اعتبار کرنا ہے اور یہ تمام فاسد ہے جس میں ایک رکعت کا اعتبار ہے۔ اور وقت پانے میں بھی رکعت کا اعتبار کیا ہے۔ (اگر ایک رکعت کا وقت نہ ملے تو وہ نماز نہ ملی بلکہ قضا ہو گئی) تیسری

قد ادرک بعد القیام والسجود وجلسۃ الفصل ولکن لما فاتہ معظم الرکعۃ وھو القیام والرکوع فاتتہ الرکعۃ فکیف یقال مع ھذا انہ قد ادرک الصلوٰۃ مع الجماعۃ وھو لم یدرک معھم ما یحتسب لہ بہ فادراک الصلوٰۃ بادراک الرکعۃ نظیر ادراک الرکعۃ بادراک الرکوع لانہ فی الموضعین قد ادرک ما یعتد لہ بہ واذا لم یدرک من الصلوٰۃ رکعۃ کان لمن لم یدرک الرکوع مع الامام فی فوت الرکعۃ لانہ فی الموضعین لم یدرک ما یحتسب لہ بہ وھذا من اصح القیاس انتہی ملخصًا من فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیۃ قدس اللہ روحہ جلد ثانی ص۲۳۶۔ فحصل الامر الحق الذی لا غبار علیہ ھو ما ذھب الیہ جم غفیر من السلف والخلف من کونہ مدرکا للجمعۃ بادراک الرکعۃ الکاملۃ وھو الذی دلت علیہ الادلۃ الشرعیۃ الصحیحۃ الصریحۃ۔ ھذا ما ظھر بالی الفاتر واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

قالہ العبد الجانی الراجی الفضل الربانی النعمانی السید المطیب محمد المدعو ابو العطاء اللہ ابن الحسین المرحوم الفوجیانی ضحی الجمعۃ المبارک الثامن من شہر اللہ المحرم سنۃ تسع واربعین وثلث مائۃ بعد الالف من ھجرۃ النبی الصادق المصدوق الامین علیہ الف الف تحیۃ مبارکۃ وعلی آلہ و اصحابہ اجمعین الی یوم الدین۔

وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح کر دی ہے کہ رکعت پائے تو نماز پالی۔ یہ اس مسئلہ میں فیصلہ کن ہے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ جمعہ ایک رکعت سے کم پائے تو نہیں ملتا جیسا کہ صحابہؓ نے اسکے ساتھ فتوٰی دیا ہے۔ ان سے ابن عمرؓ۔ ابن مسعودؓ، انسؓ وغیرہم ہیں اور صحابہ میں ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں۔ اور کئی علماء نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے اور جمعہ، جماعت میں تفریق صحیح نہیں۔ پانچویں وجہ یہ کہ رکعت سے کم کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ وہ ساری نماز امام کے سلام پھیرنے کے بعد اکیلا پڑھتا ہے پس اس نے امام کے ساتھ کچھ نہیں پایا جس کا شمار ہو پس وہ امام کے ساتھ کسی حصۂ نماز میں شریک نہیں ہوا جو معتبر ہو پس اس کی ساری نماز اکیلے کی ہوئی اور اس کی وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ جب تک امام کو رکوع میں نہ پائے اس کی رکعت نہیں۔ اگر رکوع کے بعد امام سے ملے تو اس کے فعل کا اعتبار نہیں حالانکہ اس نے قومہ سجدہ سجدوں کے درمیان کا جلسہ پایا ہے لیکن جب بڑا حصہ رکعت کا قیام رکوع فوت ہو گیا تو رکعت فوت ہو گئی۔ پس باوجود اس کے کس طرح کہا جاتا ہے کہ اس نے جماعت پالی حالانکہ اس نے امام کے ساتھ ایسی شئے نہیں پائی جس کا شمار ہو پس رکعت کے ساتھ نماز کا پانا ایسا ہی ہے جیسے رکوع کے ساتھ رکعت کا پانا کیونکہ دونوں جگہوں میں اس نے ایک ایسی شئے پائی جسکا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور جب رکعت نہ پائے تو یہ ایسا ہو گیا کہ اس نے رکوع نہیں پایا کیونکہ دونوں جگہوں میں اسنے ایک ایسی شئے نہیں پائی جسکا اعتبار ہو اور یہ بہت صحیح قیاس ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ حق بات جسمیں کوئی شبہ نہیں جمہور کا مذہب ہے کہ جمعہ پوری رکعت پانے سے ملتا ہے اور اسی پر دلائل شرعیہ صحیحہ صریحہ دلالت کرتے ہیں۔

الجواب صحیح۔ العبد محمد گوندلانوالہ ضلع گوجرانوالہ ۸ محرم الحرام ۱۳۴۹ھ ہجری۔

لقد اصاب من اجاب۔ عبدالرحمن صافوی ضلع فیروزپور حال گوندلانوالہ ۱۰ محرم ۱۳۴۹ھ۔

امام ابن تیمیہؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے یہ قیاس کمزور ہے کیونکہ رکوع میں ملنے سے جن کے نزدیک رکعت ہوجاتی ہے ان کے نزدیک رکعت لوٹانی نہیں پڑتی۔ اور رکعت پانے سے ساری نماز نہیں ہوتی ... بلکہ بقیہ نماز پڑھنی پڑتی ہے پس یہ قیاس کس طرح صحیح ہوگا؟ پس راجح اس مسئلہ میں احادیث صریحہ سے استدلال ہے وہ یہ کہ جمعہ ایک رکعت سے کم میں نہیں ملتا کیونکہ اس باب میں روایات صریحہ وارد ہیں۔ اگرچہ ان میں کچھ کچھ کلام ہے مگر ملکر قابلِ استدلال ہوجاتی ہیں۔ اور اقوالِ صحابہ وغیرہ بھی اس کے مؤید ہیں چنانچہ مولوی عطاء اللہ نے اس کی تفصیل کردی ہے اور ہم بھی اظفار الشمعہ حصہ سوم ص۲۵ تا ص۵۲ میں اس کی کافی تفصیل کرچکے ہیں۔ پھر رکعت پانے کی صورت میں اتفاق ہے کہ جمعہ ملجاتا ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے رکعت سے کم پانے کی صورت میں ہے پس یہ مسئلہ اجماعی ہوگیا۔

رہا جماعت کا معاملہ تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ امام کے ساتھ شامل ہوجانے کا حکم ہے جسکی وجہ یہی ہے کہ الگ نیت باندھنے سے جماعت کی مخالفت پائی جاتی ہے تو پھر ضروری چیز ہے کہ ساتھ شامل ہونے سے جماعت میں شامل سمجھا جائے۔ اور حدیث مَنْ اَدْرَكَ رَكْعَةً فَقَدْ اَدْرَكَ الصَّلٰوةَ یا تو جمعہ پر محمول ہے جیسے دوسری روایات میں تصریح ہے جسکی تفصیل مولوی عطاء اللہ نے کی ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ جو ایک رکعت کا وقت پالے اس پر وہ نماز لازم ہوگئی جیسے نابالغ بالغ ہوگیا یا کوئی اسلام لایا یا حیض والی پاک ہوگئی وغیرہ اور اسوقت ایک رکعت کا وقت باقی ہو۔ یا اس کا یہ معنی ہے کہ جو امام کے ساتھ ایک رکعت پالے اس نے ساری نماز پالی یعنی کامل جماعت پالی کیونکہ ادنیٰ درجہ نماز کا ایک رکعت ہے تو گویا ایک رکعت پوری نماز کے قائم مقام ہوکر ساری نماز اس کی جماعت کے ساتھ ہوگئی جس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ کامل جماعت پالی۔ اور اگر رکعت سے کم پائے تو پوری جماعت نہیں پائی بلکہ ناقص پائی جس کا مطلب یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں داخل ہوگیا اب دوبارہ کسی جماعت میں اسکو شامل ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس کی نماز جماعت کے ساتھ سمجھی گئی نیز اگر یہ مسافر ہو اور امام مقیم ہو تو امام کی اقتداء میں داخل ہونے کی وجہ سے اسکو پوری پڑھنی پڑیگی۔ اور اگر امام نے غلطی سے بے وضو نماز پڑھادی تو جیسے امام کی نماز نہیں ہوگی اس کی بھی نہیں ہوگی کیونکہ امام کی اقتداء میں داخل ہوگیا۔

غرض اس قسم کے مسائل میں یہ امام کے تابع سمجھا جائیگا۔ ورنہ شارع کا یہ حکم کہ جہاں امام کو پاؤ وہاں شامل ہوجاؤ اس کا کچھ مطلب نہیں ہوگا۔ فافہم

عبداللہ امرتسری مدیر تنظیم روپڑ

تتمہ اطفاء الشمعہ حصہ سوم ۲

کیا جمعہ کے دِن چھ نمازیں فرض ہیں؟

بقیہ بحث متعلق صفحہ ۵

از ابو الشکور عبد القادر گنگوی (حصاری) مقیم روڑی

بخدمت جناب مولنا حافظ عبداللہ صاحب، متع اللہ المسلمین بطول حیاتہ دا ادالہ وجودہ اوانہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مزاج شریف اللھم بالخیر۔ ماھوالمرام آنکہ:۔

ہمارے علاقہ حصار میں بعض مواضع میں چند مُلّاں اور نیم عالموں نے یہ شورش پھیلا رکھی ہے کہ جمعہ کے دن چھ نمازیں مستقل ہیں۔ جمعہ پڑھنے سے ظہر ساقط نہیں ہے۔ اُن کے پاس ایک کتاب محمد حسن فیضپوری کی ہے جس کا نام "اثبات الظہر یوم الجمعۃ [illegible]" ہے۔ اِس کی اشاعت محمد شریف حنفی کوٹلی لوہاراں ضلع سیالکوٹ نے کی ہے جو مُلّاں حنفی پڑھتا ہے وہ اپنے عقیدہ اور عمل میں چھ نمازوں کا قائل ہو جاتا ہے۔

محمد حسن فیضپوری نے اس کتاب میں دو مشرب بیان کئے ہیں۔ ایک محدثین کا دوسرا فقہاء کا۔ اور ہر دو طریق سے ظہر کا پڑھنا ثابت کیا ہے۔ کمترین کو معلوم نہیں ہے کہ اس کتاب کا جواب محدثین کی طرف سے طبع ہوا ہے یا نہیں لیکن کتاب ضرور قابلِ جواب ہے چنانچہ اسی کتاب کی بناء پر آپ سے جمعہ اور ظہر کے مستقل ہونے پر ۔ ۔ ۔ ۔ پرچہ تنظیم جلد ۲ نمبر ۶ مورخہ ۱۹ محرم الحرام ۱۳۵۲ھ ہجری المقدس مطابق ۱۵ مئی ۱۹۳۳ء میں سوالات کئے گئے تھے مگر آپ کے وہ جوابات اگرچہ فی الواقع صحیح ہیں مگر مخالف کیلئے تسلی بخش نہیں ہیں۔

کمترین فیضپوری کے استدلالات کا ماحصل بیان کرتا ہے۔ آپ اخبار [illegible] درج کر کے ضرور جواب عنایت فرماویں تاکہ دیگر ناظرین اخبار کو بھی فائدہ حاصل ہو۔

فقہاء کا مشرب بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کا جواب [illegible] کافی ہے جو آپ نے مسئلہ ظہر احتیاطی کے عنوان سے رسالہ اطفاء الشمعہ حصہ ۲ میں دیا ہے۔ میں محدثانہ مشرب کو بیان کرتا ہوں آپ برائے مہربانی اس کا جواب باصواب ضرور عنایت فرماویں نہایت تاکید ہے کیونکہ اکثر اوقات ہماری [illegible] مخالفین سے چھیڑ چھاڑ رہتی ہے۔ (ابوشکور عبد القادر گنگوی حصاری)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

مولوی عبدالقادر صاحب السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ آپ نے اخبار میں جواب درج کرنے کی درخواست کی ہے مگر میرے خیال میں رسالہ کی صورت میں بہتر ہے کیونکہ "اطفاء الشمع" حصہ ۲ میں پہلے اس بحث کا کچھ حصہ درج ہو چکا ہے یہ اس کا تتمہ ہو جائیگا۔ دیگر عرض ہے کہ آپ نے فیضپوری کے استدلالات کا ماحصل جو کچھ بیان کیا ہے اس کے جواب کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ تمام لکھکر اس کے بعد نمبر وار جواب شروع کیا جائے۔ دوم یہ کہ ہر ایک استدلال کا ساتھ ساتھ جواب دیا جائے میرے خیال میں دوسری صورت موزوں ہے تا کہ ناظرین کو بار بار ورق اُلٹا کر نمبر ملانے کی ضرورت نہ رہے* پھر مزید سہولت کے لئے ہم نے مناسب طور پر درمیان عنوانات بھی قائم کر دیئے ہیں تا کہ خلط مبحث نہ ہو۔ اب ہم توفیق الٰہی سے بحث شروع کرتے ہیں، اور دعا کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ہمارے قلم سے حق کھلوائے اور فریق ثانی کو اس کے قبول کرنے کی توفیق بخشے آمین۔ (عبداللہ امرتسری)

* اور فیضپوری کی ہر بات کا جواب ساتھ ہی ساتھ دیا جائے۔

مولوی محمد حسن فیضپوری کی طرف سے

محدثانہ مشرب کا بیان

"اہلحدیث کے نزدیک جمعہ فرض مستقل ہے۔ نہ ظہر کا بدل ہے اور نہ قصر ظہر ہے۔ جیسے کہ شیخ ابن القیم رحمہ نے زاد المعاد صفحہ ۱۱۲ میں اس کی تصریح کی ہے۔ اور در مختار میں ہے الجمعۃ صلوٰۃ مستقلۃ لیست بدلا عن الظھر۔ انتہی۔ یعنی جمعہ فرض مستقل ہے۔ ابن حجر رحمہ نے فتح الباری میں اور علامہ قسطلانی رحمہ نے اپنی شرح میں یہ لکھا ہے:۔

قال زین بن المنیر ان الجمعۃ اماظھر او زیادۃ او بدل عن الظھر۔

یعنی زین بن المنیر نے کہا کہ جمعہ یا تو ظہر ہے یا زیادہ یعنی پانچ نمازوں پر ایک نماز زیادہ ہے جیسے عند الحنفیہ وتر، عید وغیرہ) یا ظہر کا بدل ہے:"

محدثانہ مشرب کے بیان میں

مولوی فیضپوری کی ڈبل غلطی

محمد حسن فیضپوری تو بالکل بے علم شخص معلوم ہوتا ہے۔ اس بزرگ علماء کی عبارتیں سمجھنے کی قابلیت

نہیں، قرآن و حدیث کو کیا سمجھے گا۔ دیکھئے مستقل کا معنی وہ یہ سمجھا ہے کہ یہ چھٹی نماز ہے حالانکہ جو علماء مستقل کہتے ہیں اُن کی مراد یہ ہے کہ یہ ظہر سے بدل نہیں بلکہ اگر کسی وجہ سے رہ جائے تو اس کے عوض ظہر پڑھی جائے۔ اسی طرح جو معذور ہیں جیسے بیمار، بچہ، عورت، مسافر وغیرہ اُن کو بھی اس کے عوض ظہر کی اجازت ہے۔ زیادہ علماء کی عبارات کی یہاں گنجائش نہیں، ہم دو تین علماء کی عبارتوں پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔ قسطلانی میں ہے:-

ومذهب الشافعية والمالكية والحنابلة وزفر ان الجمعة فرض الوقت والظهر بدل عنها وبه قال محمد في رواية عنه وفي القديم للشافعي وبه قال ابوحنيفة وابو يوسف الفرض الظهر وقال محمد في رواية الفرض احدهما۔ (قسطلانی جلد اول کتاب الجمعة شروع ص۱۲۷)

ترجمہ:- شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ اور امام زفرؒ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن اصل فرض وقتی جمعہ ہے اور ظہر اس کا بدل ہے اور امام محمدؒ سے بھی ایک روایت اسی کے موافق آئی ہے اور قدیم قول امام شافعیؒ کا جس سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ متفق ہیں یہ ہے کہ فرض وقتی ظہر ہے (اور جمعہ اس کا بدل ہے) اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ فرض وقتی دونوں سے ایک ہے۔

ہدایہ مع حواشی میں ہے:-

ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك عند اصحابنا الثلاثة وابي ثورؒ وابن نافعؒ والشافعيؒ في القديم وجازت صلوته وقال زفرؒ لا يجزيه لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وبه قال احمدؒ ومالكؒ والشافعيؒ في الجديد (ان الجمعة هي الفريضة اصالة) ولنا ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على

ترجمہ:- جو شخص جمعہ کے دن امام کی نماز سے پہلے اپنے گھر میں بلا عذر ظہر پڑھ لے۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ۔ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ) کے نزدیک اگرچہ اس کا یہ فعل مکروہ ہے مگر نماز اس کی ہو جائے گی۔ اور ابی ثورؒ اور ابن نافعؒ اور امام شافعیؒ بھی قدیم میں اسی کے قائل ہیں اور امام زفرؒ کہتے ہیں اس کی ظہر نہیں ہوگی کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک اصل فرض جمعہ کے دن جمعہ ہے اور ظہر اس کا ایک قسم کا بدل ہے اور جب اصل کے . . . . ادا کرنے پر قدرت ہو تو بدل جائز نہیں اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام شافعیؒ بھی جدید قول میں اسی

شرائط لاتتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي وقال لايبطل حتى يدخل مع الامام لان السعي دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقها فينقضها وصار كما توجه بعد فراغ الامام وله ان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلها في حق انتقاض الظهر بخلاف مابعد الفراغ منها لانه ليس بسعي اليها۔ (ہدایہ مع حواشی جلد اول باب صلوٰۃ الجمعۃ ص۱۶۲)

کے قائل ہیں کہ جمعہ اصل فرض ہے اور ظہر اس کا بدل ہے اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل فرض تمام لوگوں کے حق میں ظہر ہے ظاہر روایت یہی ہے مگر اسکو حکم ہے کہ جمعہ کے ساتھ ظہر کو اپنے ذمہ سے اتار دے اور ظہر ہر شخص خود بخود پڑھ سکتا ہے اور جمعہ کے لئے کئی شرائط ہیں اس لئے اکیلا اس کے ادا کرنے پر قادر نہیں اور دار مدار تکلیف کا قدرت پر ہے پس اگر ظہر پڑھنے کے بعد اسکو خیال پیدا ہوا کہ جمعہ بھی پڑھ لے۔ پس جمعہ پڑھنے کے لئے گھر سے چلا اور امام ابھی جمعہ پڑھا رہا ہے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہوگئی۔ اور امام ابویوسف رح اور امام محمد رح کہتے ہیں کہ گھر سے چلنے کے ساتھ ظہر باطل نہیں ہوگی بلکہ امام کے ساتھ شامل ہونے سے باطل ہوگی کیونکہ سعی یعنی گھر سے چلنا یہ فضیلت میں ظہر سے کم ہے اس لئے سعی ظہر کا مقابلہ کرکے اسکو توڑ نہیں سکتی اور جمعہ ظہر سے فضیلت میں زیادہ ہے اسلئے وہ ظہر کو توڑ دیگا۔ اور یہ گھر سے چلنا ایسا ہے جیسے . . . امام کے فارغ ہونے کے بعد چلے . . . . اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ سعی یعنی خاص اہتمام کے ساتھ گھر سے آنا یہ جمعہ سے مخصوص ہے پس جمعہ کے حکم میں ہوکر ظہر کو توڑ دیگا اور امام کے فارغ ہونے کے بعد سعی یہ جمعہ کی طرف سعی نہیں۔ (کیونکہ جمعہ سے فراغت ہوگئی) اس لئے یہ ظہر کو نہیں توڑ سکتی"۔

ہدایہ کے قول "هذا هو الظاهر" پر علامہ عینی رح بنایہ میں لکھتے ہیں:۔

اي ظاهر المذهب عند اصحابنا الثلاثة. اشار به الى ان في هذا اختلاف الرواية ففي الذخيرة فرض الوقت الظهر عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول محمد الاول وفي قوله الاخر الفرض احدهما غير عين۔

ترجمہ۔ ظاہر سے مراد ظاہر الروایت ہے اس قول کے ساتھ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح اور امام ابویوسف رح کے نزدیک وقتی فرض ظہر ہے اور دوسرا قول امام محمد رح کا یہ ہے کہ دونوں) سے ایک فرض ہے جونسا ادا کریگا وہی وقتی فرض ہوجائیگا لیکن جمعہ بوجہ افضلیت کے ظہر پر غالب ہے۔

اس لئے عام طور پر غیر معذور کو حکم ہے کہ وقتی فرض جمعہ کو بنانے کی کوشش کرے)

حنبلی مذہب کی کتاب شرح منتہی الارادات میں ہے :-

وهي مستقلة ليست بدلا عن الظهر و فرض الوقت. فلو صلى الظهر اهل بلد مع بقاء وقت الجمعة لم تصح ظهر لانهم صلوا مالم يخاطبوا به وتركوا ما خوطبوا به كما لو صلوا العصر مكان الظهر والظهر بدل عنها اذا فاتت لانها لا تقضى. انتهى ملخصاً شرح منتہی الارادات باب صلوٰة الجمعة جلد اول صفحہ ۳۴۰-۳۴۱)

ترجمہ :- جمعہ نماز مستقل ہے۔ ظہر کا عوض نہیں اور وقتی فرض ہے پس اگر کسی شہر والے جمعہ کا وقت باقی رہتے ہوئے ظہر پڑھ لیں تو ان کی ظہر نہیں ہوگی کیونکہ انہوں نے وہ شئے پڑھی جس کے ساتھ وہ مامور نہ تھے اور جس کے ساتھ مامور تھے یعنی جمعہ اسکو ترک کر دیا۔ یہ ایسا ہوا جیسے ظہر کی جگہ کوئی عصر پڑھ لے اور ظہر جمعہ کا بدل ہے جبکہ جمعہ فوت ہو جائے کیونکہ جمعہ کی قضا نہیں (بلکہ اس کی جگہ ظہر پڑھی جاتی ہے)"

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کل تین مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ فرض وقتی ظہر ہے مگر حکم ہے کہ اس کی جگہ جمعہ ادا کر کے اسی فرض کو اپنے ذمہ سے اتار دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ فرض مستقل اور فرض وقتی جمعہ ہے اس کے وقت میں ظہر نہیں پڑھ سکتے کیونکہ اس وقت میں جمعہ کا حکم ہے ظہر کا نہیں۔ ہاں جمعہ کے فوت ہونے کے وقت ظہر کا حکم ہے جمعہ کے وقت میں نہیں۔ تیسرا یہ کہ فرض وقتی صرف ایک ہے مگر تعیین نہیں کہ کونسا ہے وقت میں جسکو ادا کیا جائے۔ وہی فرض وقتی ہو جائے گا۔ مگر جمعہ بوجہ فضیلت کے غالب ہے اس لئے اگر عذر نہ ہو تو وقتی فرض بنانے کی کوشش اسی کے متعلق ہونی چاہیئے۔ پہلا مذہب امام ابوحنیفہ رح اور امام ابو یوسف رح کا ہے اور ظاہر الروایت میں امام محمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے دوسرا مذہب امام احمد رح اور امام زفر رح وغیرہ کا ہے اور جدید قول امام شافعی رح کا بھی اسی کے موافق ہے اور اہلحدیث کا مذہب بھی یہی ہے۔ تیسرا مذہب ایک روایت میں امام محمدؒ کا ہے جو غیر ظاہر الروایت ہے جو احناف کے نزدیک ظاہر الروایت کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہوتی۔ بہر صورت یہ تین مذہب ہیں۔ تینوں میں فرض وقتی صرف ایک ہے دو کسی کے نزدیک نہیں اور ان عبارتوں سے مستقل کے معنی کی بھی وضاحت ہو گئی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جمعہ کے دن اصل فرض جمعہ ہے یعنی یہ ظہر کا بدل نہیں کہ اصل ظہر ہو اور یہ اس کا عوض ہو۔ فیضو ہی صاحب علمی سے اس سے چھٹی نماز سمجھ بیٹھے ہیں۔ حالانکہ چھٹی نماز کی اس میں نفی ہے کیوں کہ جمعہ کے دن کا فرض ہی جمعہ ہے نہ کہ ظہر تو چھٹی کہاں سے آ گئی؟

اور قدیم قول امام شافعی رح کا بھی یہی ہے۔

فتح الباری اور قسطلانی کی عبارت میں بھی فیضپوری نے غلطی کھائی ہے۔ اس میں زاید کا یہ معنی نہیں کہ وہ پانچ نمازوں سے زاید یعنی چھٹی نماز ہے بلکہ زاید سے مراد ہے کہ ظہر سے بعض باتوں میں زاید ہے کیونکہ ہر مذہب پر جمعہ ظہر سے کچھ زیادہ ہے۔ کسی کے نزدیک شہر اور سلطان کی شرط ہے۔ کسی کے نزدیک کم از کم چالیس آدمی کی شرط ہے۔ اہل حدیث جو شرائط جمعہ میں بہت تخفیف کے قائل ہیں جماعت وہ بھی... شرط کہتے ہیں۔ اور خطبہ بھی اگرچہ دو رکعت کے قائم مقام ہے مگر سفر میں ظہر کا دوگانہ ہے لیکن سفر میں اگر جمعہ پڑھنا چاہیں تو خطبہ بہر حال پڑھنا پڑے گا۔ بہر صورت جمعہ ظہر سے کچھ زاید ہے۔ زین بن المنیر کو بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ جمعہ کو بالکلیہ عین ظہر کہنا بالبداہت غلط ہے۔ اور اس کا نام امتیازی حیثیت سے جمعہ رکھنا یہ بھی بتلا رہا ہے کہ یہ بالکلیہ عین ظہر نہیں۔ تو پھر ان کی عبارت کا یہ مطلب کس طرح ہو سکتا ہے کہ جمعہ ظہر سے یا زاید ہے یا بدل ہے۔

میرے خیال میں فیضپوری کو فتح الباری کی عبارت میں دو جگہ کلمہ "اَوْ" ہونے سے غلطی لگی ہے حالانکہ پہلی جگہ "اَوْ" کتابت کی غلطی ہے۔ صحیح "وَ" ہے۔ قسطلانی میں "اَوْ" کی بجائے "وَ" ہے۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ جمعہ یا تو ظہر ہے اسی میں بعض شرائط زیادہ کر دیئے ہیں یا اصل فرض جمعہ کے دن ظہر ہے اور جمعہ اس کا بدل ہے؛

ایک اور طرح سے فیضپوری کی جہالت یا ضلالت

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیضپوری نے اصل کتاب سے عبارت نقل نہیں کی۔ کسی رسالہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں، اور اگر اصل کتاب میں عبارت دیکھی ہے تو اسکو سمجھ نہیں سکے۔ اگر سمجھ کر زاید کے معنے پانچ نماز سے زاید یعنی چھٹی نماز مراد لی ہے تو یہ سراسر مغالطہ اور بندگان خدا کو دھوکا دینا ہے۔ ہم پوری عبارت نقل کئے دیتے ہیں۔ جس سے اصلیت اَلَمْ نَشْرَح ہو جائے گی انشاء اللہ۔ پہلے ہم بخاری سے وہ حدیث نقل کرتے ہیں جس سے زین بن المنیر رح کی یہ عبارت تعلق رکھتی ہے بخاری رح نے پہلے باب باندھا ہے۔ "باب اذا اشتد الحر یوم الجمعة"۔ اس میں حضرت انس بن مالک رض کی یہ حدیث لائے ہیں:۔

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ یعنی الجمعة۔	ترجمہ:۔ جب سردی زیادہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز جلد پڑھتے اور جب گرمی زیادہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز ٹھنڈی کر کے پڑھتے۔ نماز سے مراد جمعہ ہے۔"

اس پر زین بن المنیر رح کہتے ہیں۔ قسطلانی میں ہے:۔

والذین نحا الیہ المؤلف مشروعیۃ الابراد بالجمعۃ ولم یبت الحکم لان قولہ یعنی الجمعۃ یحتمل ان یکون قول التابعی مما فہمہ ویحتمل ان یکون من نقلہ فرجح عندہ الحاقہا بالظہر لانہا اما ظہر و زیادۃ او بدل عن الظہر قالہ ابن المنیر۔ (قسطلانی جلد ۲ صفحہ ۱۶۵ طبع مصر)

ترجمہ:۔ امام بخاری رح جمعہ کو . . . . ٹھنڈا کرکے پڑھنے کی طرف مائل ہوئے ہیں اور قطعی حکم نہیں لگایا کیونکہ اس حدیث میں یعنی الجمعۃ کا فقرہ محتمل ہے کہ تابعی کا . . . . ہو جو اس نے اپنے فہم سے کہا ہو یا اس کی نقل کی قسم سے ہو جو اسکو صحابی سے معلوم ہوا ہو کہ یہ نماز جمعہ تھی۔ پس امام بخاری رح کے نزدیک جمعہ کو ابراد کے بارے میں ظہر کے حکم میں کرنا راجح ہو گیا۔ کیونکہ جمعہ ظہر اور کچھ زیادہ ہے یا جمعہ ظہر کا بدل ہے۔

فتح الباری میں ہے:۔

قال الزین بن المنیر نحا البخاری الی مشروعیۃ الابراد بالجمعۃ ولم یبت الحکم بذلک لان قولہ یعنی الجمعۃ یحتمل ان یکون قول التابعی مما فہمہ ویحتمل ان یکون من نقلہ فرجح عندہ الحاقہا بالظہر لانہا اما ظہر و زیادۃ او بدل عن الظہر۔ (فتح الباری طبع انصاری دھلی جلد ۲ صفحہ ۳۲۹)

ترجمہ اس عبارت کا وہی ہے۔ اس میں "و" کی بجائے "او" ہے جو غلط ہے کیونکہ یہاں جمعہ کو ابراد میں ظہر کے حکم میں کرنا ہے۔ اگر جمعہ چھٹی نماز ہو جیسے فیضپوری (حنفیہ کے نزدیک وتروں کی مثال ہی ہے۔ تو پھر اس عبارت میں ابراد میں ظہر کے حکم میں ہونا کس طرح ثابت ہوگا۔ ہاں ظہر مع زیادت ہو یا ظہر کا نائب ہو تو پھر ابراد میں ظہر پر قیاس صحیح ہے چھٹی نماز قرار دیکر قیاس کے کچھ معنی نہیں۔ خیر یہ تو ہم نے زیادہ تفصیل کر دی ہے تاکہ پوری بات ناظرین کے سامنے آجائے فیضپوری کے لئے اتنی تردید کی ضرورت نہیں۔ اس کے جواب میں صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ زیادہ کے معنے جب دوسرے بھی ہو سکتے ہیں جن سے چھٹی نماز ثابت نہیں ہوتی تو پھر یہ دلیل نہ بنی۔ کیوں؟

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

فیضپوری کی طرف سے جمعہ کے مستقل فرض یعنی چھٹی نماز ہونیکے نو ۹ دلائل

اور ہماری طرف سے نمبروار اُن کے جوابات

دلیل اوّل جمعہ کو شارع نے عید قرار دیا ہے جب سالانہ عید کسی کا بدل اور قصر نہیں تو جمعہ

کی عید کس دلیل سے بدل ہے؟

جواب یہ کہنا کہ جب سالانہ عید کسی کا بدل نہیں تو ہفتہ کی عید کیوں بدل ہو گئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ کو عید کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام احکام میں عید کے برابر ہو جائے۔ عید سے جو لوگ رہ جائیں وہ اپنی دوبارہ جماعت کرا سکتے ہیں جمعہ کی دوبارہ جماعت ثابت نہیں بلکہ بالاتفاق ظہر پڑھنے کا حکم ہے۔

نیز قسطلانی میں ہے:-

لایلزم من تسمیة یوم الجمعة عیداً ان یشتمل علی جمیع احکام العید بدلیل ان یوم العید یحرم صومه مطلقا سواء صام قبله او بعده بخلاف یوم الجمعة باتفاقهم (قسطلانی جلد ۲ طبع مصر ص۱۶۷)

ترجمہ:- جمعہ کا نام عید رکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جمعہ سب احکام میں عید کے برابر ہو جائے۔ مثلاً عید کے دن روزہ مطلقاً حرام ہے۔ خواہ عید سے پہلے پیچھے روزہ رکھے یا نہ بخلاف روز جمعہ کے کہ آگے یا پیچھے روزہ رکھنے کی صورت میں بالاتفاق درست ہے۔"

پھر اہلحدیث کے نزدیک تو جمعہ بھی بدل نہیں جیسے سال کی عید کسی شے کا بدل نہیں۔ پس اب کیا اعتراض؟ ہاں اگر بدل سے یہ مراد ہو کہ جمعہ کے دن ظہر کا حکم نہیں بلکہ اس کی بجائے جمعہ کا حکم ہے تو اس طرح سے سال کی عید بھی بدل بن جاتی ہے کیونکہ عید کے دن جمعہ آجائے تو عید ضروری نہیں گویا عید کے دن جمعہ کا نسخ ہو گیا جیسے جمعہ کے دن ظہر کا رفع ہو گیا۔ اگرچہ دونوں کے رفع میں کچھ فرق ہے۔ جمعہ کا رفع اختیاری ہے یعنی اختیار ہے پڑھے یا نہ اور ظہر کا رفع اضطراری ہے یعنی پڑھنے کی اجازت ہی نہیں مگر نفس رفع میں دونوں برابر ہو گئے۔

رہی یہ بات کہ اس فرق کی وجہ کیا ہے۔ سو یہ ظاہر ہے کہ عید جمعہ تو کہیں اتفاقیہ اکٹھے ہوتے ہیں۔ اگر عید کے دن جمعہ پڑھ لیا جائے تو کوئی بڑی تکلیف نہیں اور جمعہ اور ظہر کا معاملہ تو ہر ہفتہ کا ہے۔ اس لئے خدا مہربان نے اس میں ایسی تخفیف کی کہ سرے سے ظہر کی اجازت ہی نہیں دی۔ فافہم[1]

---

[1] اس سے کئی ایک سوال وجواب کی طرف اشارہ ہے۔ ایک یہ کہ عید کے دن جمعہ کا تو رفع ہو گیا مگر ظہر کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب اطفار الشمہ حصہ ۳ کے ص۲۳ میں گذر چکا ہے۔ دوم جیسے نفس رفع میں تم نے برابری بتلائی ہے ایسے روزہ کے متعلق بھی نفس نہی میں برابری ہو سکتی ہے۔ اگرچہ جمعہ کے ساتھ اور دن ملا کر روزے کی اجازت ہے مگر اکیلے کی اجازت نہیں۔ پس نفس نہی میں برابری ہو گئی۔ ایسے ہی اگر عید (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

دلیل دوّم مبدأ (ابتداء) جمعہ اور سبب اداء صریح استقلال پر دال ہے کہ آنحضور ؐ کے مدینہ تشریف لانے سے پہلے اہلِ مدینہ نے اہلِ کتاب کے مقابلہ میں اجتہاد سے یہ اختراع کیا جسکو اللہ نے پسند کر کے امت میں جاری کر دیا۔

جب اہلِ مدینہ نے جمعہ شروع کیا تو ظہر کا بدل شروع کیا یا نماز علیحدہ؟ اگر بدل شروع کیا تو دین میں تحریف کی۔ پھر وہ دیگر اُمتوں کی طرح موردِ الزام کیوں نہ ہوئے۔ اگر علیحدہ شروع کیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا۔ نیز جب نماز ہی اُس وقت دو رکعت فرض تھی۔ تو انہوں نے کیا ایجاد کیا؟ خطبہ تو بعد میں شروع ہوا ہے۔ فافہم۔

اگر جمعہ انہوں نے نماز ظہر سے الگ شروع کیا تو پھر رفع اس کا کس دلیل سے ہوا؟ پانچ نمازیں معراج کی رات مقرر ہو چکی تھیں اور جمعہ بعد میں ہوا تو پھر ظہر کا رفع کس دلیل سے ہوا؟ اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ چیز اپنے اصل پر باقی رہتی ہے جب تک مُغیّر شرع کی جانب سے مستقل وارد نہ ہو۔ اگر فرض ہے تو فرض رہے گی۔ اگر سنت ہے تو سنت رہے گی۔ اگر کوئی دلیل مستقل اگر بدلیگی تو پھر مناسب حکم ہوگا۔ اہلِ مدینہ اگر ظہر میں ۔ ۔ ۔ تبدّل تغیر کرتے تو مُوردِ الزام ہوتے اس لئے یہ تسلیم ہو گا کہ انہوں نے علیحدہ نماز تجویز کی۔ پھر اس کا رفع ثابت نہیں ہوا۔ یہ حدیث تقریری مرفوع حکمی ہے جیسے واقعہ عزل[1] ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عید کے رہ جانے سے عید کے بعد عید پڑھی جاتی ہے تو جمعہ کے رہ جانے سے ظہر پڑھی جاتی ہے پس کچھ موافقت ہو گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خواہ کچھ برابری یا موافقت ہو گئی مگر جب فرق مان لیا تو اسی طرح بدل ہوئے پس فرق سمجھ لینا چاہئیے۔

اگر کہا جائے کہ جو عید کے دن جمعہ ضروری سمجھتے ہیں ان کے نزدیک کیا جواب ہو گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے نزدیک جواب وہی فرق ہے جو اوپر گذر چکا ہے یعنی عید جمعہ چونکہ اتفاقیہ کہیں اکٹھے ہوتے ہیں اس نے کوئی بڑی بات نہ سمجھتے ہوئے جیسے جمعہ ضروری تھا اسکو ضروری ہی رہنے دیا ۔ ۔ ۔ برخلاف جمعہ اور ظہر کے کہ ان کی تکلیف ہر ہفتہ ہے۔ اس لئے جمعہ کو ظہر کا بدل بنا دیا۔

غرض اس تسکم چند ایک مباحث کی طرف لفظ "فافہم" سے اشارہ کیا گیا ہے۔ آپ غور کریں گے تو اور بھی پائیں گے انشاء اللہ۔ ۱۲ منہ

[1] عزل پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ عزل احکامِ جبلّیہ سے ہے اور جمعہ عبادات کی قسم سے ہے تفصیل کے لئے اطفاء الشمعہ حصہ ۲ کا صفحہ ۹۵ تا صفحہ ۹۷ ملاحظہ ہو۔ ۱۲ منہ

جو لوگ خطبہ کو قائم مقام دو رکعت قرار دیتے ہیں ان کا قول باطل ہے۔ اول اس وجہ سے کہ یہ حضرت عمرؓ کے قول سے ثابت ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ جس سے خطبہ فوت ہو اسکو چار رکعت پڑھنا چاہیئے۔ عبارت یہ ہے جو عینی سے نقل کی گئی ہے۔

ان عمر بن الخطاب قال انما جعلت الخطبة مكان الركعتين فان لم يدركها فليصل اربعًا انتهى (اخرجه ابن ابي شيبة)

ترجمہ:۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ خطبہ دو رکعت کے قائم مقام ہے پس اگر خطبہ نہ پائے تو چار رکعت پڑھے۔

اب اس مذہب کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے۔ نیز اس میں اجتہاد کا دخل ہے۔ دوم قول ہے حدیث نہیں ہے۔ دیگر کوئی دلیل ایسی وارد نہیں ہے جس سے خطبہ دو رکعت کے قائم مقام ثابت ہو۔ نیز خطبہ کو اگر دو رکعت کے قائم مقام تسلیم کیا جائے تو خطبہ فوت ہونے سے چار رکعت پڑھنا لازم ہوگا۔ ولم یقل بہ احد۔

جواب اس قسم کا اعتراض تو فیضپوری پر بھی پڑ سکتا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ صحابہ نے جمعہ فرض پڑھا تھا یا نفل۔ اگر فرض پڑھا تھا تو یہ دین میں تحریف ہوئی کیونکہ دین میں فرض زیادہ کر دیا۔ اگر نفل پڑھا تھا تو یہ درحقیقت جمعہ نہ ہوا بلکہ عام نوافل کی طرح نفل نماز ہوئی۔ اور بحث جمعہ میں ہو رہی ہے نوافل میں نہیں۔ پس جو کچھ جواب فیضپوری اس کا دیں گے وہی فیضپوری کے سوال کا ہو جائے گا ے

جواب اس کا جو کچھ دو گے ہمیں ٭ ہماری طرف سے مبارک تمہیں

علاوہ اس کے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ جب صحابہ کرام نے پڑھنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اذن لیکر پڑھا۔ اور صحابہ کی شان اور اُن کی احتیاط پر نظر کرتے ہوئے یہی صورت ہی ہے چنانچہ صفحہ ۔ میں حافظ ابن حجرؒ کا خیال گذر چکا ہے۔ پس اگر صحابہ نے ظہر کا بدل پڑھا ہوگا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اذن سے پڑھا ہوگا پس اس پر کیا اعتراض؟

اور ابن الہمامؒ فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ صحابہ نے ایک دفعہ پڑھکر چھوڑ دیا تاکہ کہیں فرض نہ ہو جائے چنانچہ اطفاء الشمعہ حصہ سوم کے صفحہ ۴۹ لغایت ۵۵ میں گذر چکا ہے۔ تو گویا اول تو یہ نماز نفل ہوئی جو مبحث سے خارج ہے۔ دوم وہ بھی اسی وقت بند ہو گئی۔ اس کا سلسلہ آگے نہیں چلا۔ پس اب اس کا ذکر بالکل بیکار ہے۔

ایک اور جواب فیضپوری کے کہنے کے مطابق اگر فرضی طور پر ہم مان لیں کہ صحابہ

نے جمعہ نماز ظہر سے الگ شروع کیا تھا تو پھر نماز ظہر کے رفع کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ اگر جمعہ کی ایک رکعت بھی نہ ملے تو ظہر پڑھے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ جمعہ فوت ہونے کی صورت میں ظہر ہے ویسے جمعہ کے دن ظہر نہیں۔ اور اس حدیث میں اگرچہ کچھ کلام ہے لیکن کثرت طرق اور عمل سلف سے اسکو تقویت ہو گئی۔ چنانچہ اطفاء الشمعہ حصہ ۲ کے ص۴۲ نہایت ملاحظہ میں گذر چکا ہے۔ علاوہ اس کے اور بہت سی احادیث ہیں جن میں ذکر ہے کہ رات دن میں صرف پانچ نمازیں فرض ہیں چنانچہ مشکوٰۃ میں ہے:-

عن طلحة بن عبيد الله قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو يسئل عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن فقال لا الا ان تطوع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وصيام شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكوة فقال هل علي غيرها فقال لا الا ان تطوع قال فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلح الرجل ان صدق متفق عليه۔ (مشکوٰۃ کتاب الایمان ۱۲)

ترجمہ:- طلحہ بن عبید اللہ رضؓ کہتے ہیں۔ ایک شخص اہل نجد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا پراگندہ بال والا۔ ہم اس کی آواز سنتے یہ معلوم نہیں ہوتا تھا کہ کیا کہتا ہے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب پہنچ گیا۔ ناگاہ معلوم ہوا کہ وہ اسلام سے سوال کرتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رات دن میں پانچ نمازیں ہیں۔ اس نے کہا ان پانچ کے سوا کوئی اور نماز بھی ہے؟ فرمایا نہیں مگر یہ کہ تو نفل پڑھے۔ آپؐ نے فرمایا اور ماہ رمضان کے روزے ہیں۔ کہا ان کے سوا اور روزے بھی ہیں؟ فرمایا نہیں مگر یہ کہ تو نفلی روزے رکھے۔ طلحہ بن عبید اللہ رضؓ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے نے زکوٰۃ کا بھی ذکر کیا۔ اس نے کہا کچھ اور بھی؟ فرمایا نہیں مگر یہ کہ تو نفلی صدقہ کرے پس وہ شخص رخصت ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اس نے سچ کہا تو یہ فلاح پا گیا۔ روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے۔"

یہ حدیث آپؐ نے مدینہ شریف میں فرمائی ہے کیونکہ اس میں رمضان کا ذکر ہے اور رمضان ۲ھ میں فرض ہوا ہے۔ اور اس طرح کی اور احادیث بھی بہت ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ

نمازوں کے فرض ہونے کا ذکر کیا ہے۔ معاذ رضؓ کو وفات سے تھوڑی مدت پہلے یمن بھیجا تو پانچ ہی نمازوں کی تعلیم دینے کی ہدایت کی۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر جو دسویں سال سنہ ہجری کے ہوا ہے جس کے بعد آپ قریباً اسّی دن حیات رہے ہیں۔ آپؐ نے ایک عام خطبہ دیا ہے۔ اس میں بھی آپؐ نے پانچ ہی نمازوں کی تعلیم دی۔ امام محمد بن نصر مروزیؒ تیسری صدی میں ہوئے ہیں انہوں نے قیام اللیل میں صفحہ ۱۱ سے صفحہ ۴ تک اس قسم کی بہت احادیث ذکر کی ہیں۔ پس جب رات دن میں پانچ ہی نمازیں ہیں تو جمعہ کے دن چھ کس طرح ہوئیں؟ اگر کسی میں ہمت ہے تو کم سے کم ان کے مقابلہ میں ایک آدھ روایت ہی صحیح صریح ایسی پیش کردے جس کا یہ معنیٰ ہو کہ جمعہ کے دن چھ نمازیں ہیں اور باقی دنوں میں پانچ ہیں ویسے ہی رائے قیاس سے یا متشابہات سے استدلال کرنا یہ اہل حق کی شان نہیں۔

علاوہ احادیث بالا کے مندرجہ ذیل احادیث ملاحظہ ہوں :۔

(۱) بخاری کتاب الجمعہ باب قول اللہ عزوجل فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا (الآیہ) میں ہے

عن سھل کانت فینا امرأۃ تجعل علی اربعاء فی مزرعۃ لھا سلقا فکانت اذا کان یوم الجمعۃ تنزع اصول السلق فتجعلہ فی قدر ثم تجعل علیہ قبضۃ من شعیر تطحنھا فتکون اصول السلق عرقہ وکنا ننصرف من صلوٰۃ الجمعۃ فنسلم علیھا فتقرب ذلک الطعام الینا فنلعقہ وکنا نتمنی یوم الجمعۃ لطعامھا ذلک۔

ترجمہ :۔ سہل رضؓ کہتے ہیں، ہم میں ایک عورت تھی جو نالیوں پر اپنی زمین میں چکندر بوتی جب جمعہ کا دن ہوتا تو چقندر ہنڈیہ میں ڈال دیتی اور ان پر جو کا آٹا ڈالتی چقندر اس کا شوربا بناتے ہم نماز جمعہ پڑھکر اس عورت کے پاس آتے اسکو السلام علیکم کہتے تو وہ یہ کھانا ہمارے سامنے رکھدیتی۔ ہم کھالیتے اور اس کھانے کی وجہ سے ہم جمعہ کے دن کی آرزو کرتے "

(۲) تفسیر خازن میں جنگ اُحد کے واقعہ میں لکھا ہے :۔

وخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الجمعۃ بعد ما صلی باصحابہ الجمعۃ فاصبح بالشعب من احد یوم السبت للنصف من شوال سنۃ ثلاث من الھجرۃ۔ (خازن جلد اول ص۲۹۱)

ترجمہ :۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے دن اپنے اصحاب کو جمعہ پڑھا کر نکلے پس ہفتہ کے دن اُحد کی گھاٹی میں صبح کی نصف شوال میں تیسرے سال ہجری کے "

اس قسم کی روایتیں بہت ہیں۔ ان سے صاف معلوم ہوا کہ جمعہ کے بعد اور کاروبار میں لگ جاتے تھے، ظہر نہیں پڑھتے تھے۔ پس ظہر کا رفع ہو گیا!

خطبہ دو رکعت کے قائم مقام جمعہ کے دن ظہر فرض نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ خطبہ دو رکعت کے قائم مقام ہے یعنی خطبہ ملا کر جمعہ کی نماز وہی ظہر کی نماز ہو جاتی ہے۔ اگر جمعہ کے دن ظہر فرض ہوتی تو پھر خطبہ کو دو رکعت کے قائم مقام کہنے کا کیا مطلب اور خطبہ دو رکعت کے قائم مقام ہونے کی روایت حضرت عمرؓ کے علاوہ حضرت عائشہؓ سے بھی ہے چنانچہ ہم اطفاء الشمعہ حصہ ۲ صفحہ ۲۰۹ میں بیان کر چکے ہیں اور یہ کہنا کہ یہ کسی کا مذہب نہیں یہ غلط ہے کئی علماء اس طرف گئے ہیں۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے:۔

وقال عطاء وطاؤس ومجاهد ومكحول من لم يدرك الخطبة صلى اربعًا (مغنی جلد ۲ صفحہ ۱۵۸)

ترجمہ: یعنی عطاءؒ۔ طاؤسؒ۔ مجاہدؒ اور مکحولؒ کہتے ہیں۔ جو خطبہ نہ پائے وہ ظہر پڑھے!

قائم مقام ہونے کی قسمیں اور خطبہ کس قسم میں داخل ہے جو شئے عوض اور قائم مقام ہوتی ہے بعض دفعہ اس میں تخفیف کر دی جاتی ہے اور بعض دفعہ اپنے اصل کی طرح مزیدی رہتی ہے۔ بلوغ المرام میں ہے:۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت اول ما فرضت الصلوٰة ركعتان فاقرت صلوٰة السفر واتمت صلوٰة الحضر متفق عليه وللبخاری ثم هاجر ففرضت اربعًا واقرت صلوٰة السفر على الاول وزاد احمد الا المغرب فانها وتر النهار والا الصبح فانها تطول فيها القراءة (بلوغ المرام باب صلوٰة المسافر والمريض مشکل)

ترجمہ:۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ پہلے نماز دو رکعت فرض ہوئی پس نماز سفر اسی حالت پر رہی اور نماز حضر پوری کر دی گئی۔ اسکو بخاری مسلم نے روایت کیا۔ اور بخاری میں یہ بھی ہے کہ پھر آپ نے ہجرت کی پس چار رکعت فرض ہو گئی اور نماز سفر اسی حالت پر رہی۔ اور امام احمدؒ کی روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ مگر مغرب چار نہیں ہوئی کیونکہ وہ دن کے وتر میں اور صبح بھی زیادہ نہیں ہوئی کیوں کہ اس میں قراءۃ لمبی ہے!

اس حدیث میں ذکر ہے کہ فجر بھی دو رکعت رہی کیوں کہ اس میں قراءۃ لمبی ہے۔ گویا لمبی قراءۃ دو رکعت کے عوض اور اُن کے قائم مقام ہے۔ حالانکہ فجر میں چھوٹی قراءۃ بھی جائز ہے

مشکوٰۃ میں ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس کے ساتھ پڑھائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک شئے باوجود عوض اور قائم مقام ہونے کے بھی اس میں تخفیف کر دیجاتی ہے۔

یہی دوسری قسم تو وہ بہت ہے۔ جیسے تیمم وضو کے قائم مقام ہے اور فدیہ کھانا مسکین کا روزے کے قائم مقام ہے۔ وغیرہ

اب دیکھنا چاہیئے کہ خطبہ اگر دو رکعت کے قائم مقام ہو تو یہ کس قسم میں داخل ہوگا۔ اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ جہاں تک جماعت کی ادنیٰ حد ہے یہ دوسری قسم میں داخل ہے کیونکہ اگر ایک دو سامع نہ ہوں جنکو خطاب ہو تو خطبہ نہ ہوا اور خطبہ کے بغیر جمعہ نہیں اور جماعت سے زاید مقتدیوں کے حق میں پہلی قسم سے ہے کیونکہ حکم ہے کہ جو شخص جمعہ کی ایک رکعت پائے وہ ایک اور ملائے اس کا جمعہ ہو جائے گا چنانچہ اوپر مفصل فتویٰ درج ہو چکا ہے اور صحابہ بھی قریب قریب اس پر متفق ہیں صرف حضرت عمرؓ کی روایت مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پیچھے آنیوالے مقتدیوں کے لئے بھی خطبہ کو دوسری قسم میں داخل کرتے ہیں مگر ایک روایت ان سے اس کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے:۔

وجاء الحديث عن عمر انه قال صلوٰة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم رواه الامام احمد وابن ماجة (مغنی ابن قدامہ جلد ۲ صفحہ ۱۵۷)

ترجمہ:۔ یعنی حضرت عمرؓ سے روایت ہے۔ فرمایا، تمہارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی زبان پر نماز جمعہ دو رکعت ہے۔ پوری ہے کم نہیں۔ (گویا خطبہ قائم مقام دو رکعت کے نہیں)

حضرت عمرؓ کی ان دونوں روایتوں میں موافقت

ان دونوں روایتوں میں موافقت یوں ہو سکتی ہے کہ پہلے حضرت عمرؓ خطبہ کو دوسری قسم میں سمجھتے ہوں گے پھر ایک رکعت پانے سے جمعہ ہو جانے کی روایتیں پہنچیں تو خطبہ کو پہلی قسم سے سمجھنے لگ گئے۔ اس صورت میں حضرت عمرؓ کی دوسری روایت کا یہ معنیٰ ہوگا کہ اگرچہ خطبہ دو رکعت کے قائم مقام ہے لیکن پیچھے آنے والے مقتدیوں کے حق میں خطبہ معاف ہے۔ دو رکعت ہی پوری نماز ہے۔ یہ ایسا ہوگا جیسے امام شافعیؒ باوجود فاتحہ فرض کہنے کے کہتے ہیں کہ پیچھے آکر رکوع میں شامل ہونیوالے کی رکعت ہو جائیگی پس جو لوگ خطبہ کو دو رکعت کے قائم مقام سمجھتے ہیں ان پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ پھر تمہارے نزدیک جو خطبہ نہ پائے اسکو چار پڑھنی چاہئیں کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ پیچھے آنیوالے کے حق میں خطبہ

پہلی قسم سے ہے۔

رہا یہ اعتراض کہ یہ حضرت عمرؓ کا قول اور اجتہاد ہے تو اول تو حضرت عمرؓ اس میں اکیلے نہیں حضرت عائشہؓ بھی یہی کہتی ہیں اس سے ان کے قول کو تقویت ہوگئی۔ دوم یہ اجتہاد کہاں سے پیدا ہوا۔ اگر جمعہ کے دن زمانہ رسالت میں یا بعد ظہر پڑھی جاتی تو وہ یہ کیوں کہتے۔ پس خواہ اجتہاد ہی ہو اس سے صاف معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن ظہر نہیں۔ پھر جو لوگ جمعہ کو قائم مقام ظہر کا نہیں کہتے بلکہ اسکو فرض مستقل کہتے ہیں ان کے مذہب پر ظہر جمعہ کے دن کا فرض ہی نہیں بلکہ اس دن کا فرض جمعہ ہے اور یہی معنے مستقل کے ہیں چنانچہ اوپر تفصیل ہو چکی ہے۔ پس ان کے مذہب پر بطریق اولیٰ ظہر کی نفی ہوگئی۔

غرض معتبر روایات کی بناء پر کوئی مذہب آپ اختیار کریں۔ جمعہ کے ساتھ ظہر کو جمع کرکے چھ نمازوں کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اور اگر بالفرض کوئی قائل ہو تو پھر احادیث بالا مذکورہ جو رفع ظہر کی تین دلیل ہیں اس کی تردید کے لئے کافی ہیں:

دلیل سوم ۳ پانچ نمازیں معراج کی رات سے مقرر ہو چکی تھیں۔ جمعہ بعد میں انعام ہوا ہے جو اہل مدینہ کے اجتہاد اور ان کے اپنے لازم کرنے کے مطابق ہے جبکہ ظہر پہلے جاری تھی تو جمعہ کے ساتھ اس کا رفع کس دلیل سے ہوا؟ بلکہ یہ فرض زاید ہے۔

جواب ۳ مشہور روایت کی بناء پر معراج ہجرت سے ایک سال یا ڈیڑھ سال پہلے ہوا ہے اور اس وقت مدینہ میں اسلام کا خاصہ چرچہ ہو چکا تھا اور بہت سے لوگ اسلام لا چکے تھے۔ تو اب آپ کا یہ کہنا کہ اہل مدینہ نے جمعہ معراج کے بعد پڑھا ہے اس پر کیا دلیل ہے؟ اور اگر بالفرض بعد پڑھا ہو تو اس پر کیا دلیل ہے کہ انہوں نے ظہر بھی پڑھی تھی۔ اگر یہ خیال ہو کہ اجتہاد سے وہ فرض کو کس طرح اٹھا سکتے تھے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کیا اجتہاد سے وہ چھٹا فرض شریعت میں زیادہ کر سکتے تھے؟ جو اس کا جواب ہوگا وہی ہمارا جواب ہوگا۔ زیادہ تفصیل اوپر نمبر ۲ میں ملاحظہ ہو اور ساتھ ہی وہ احادیث بھی ملاحظہ ہوں جو رفع ظہر کے لئے پیش کی گئی ہیں۔

دلیل چہارم ۴ آیت جمعہ کے بعد جو آیت فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ واذکروا اللہ کثیرا لعلکم تفلحون (ترجمہ: جب نماز سے فراغت ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور فضل الٰہی ڈھونڈو اور خدا کو بہت یاد کرو۔ تحقیق تم فلاح پاؤ گے۔

وارد ہے اس سے ظہر مراد ہے کیونکہ ذکر کثیر سے مراد نماز ہے اور لعلّ جو تعلیل کے لئے وارد ہے اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اگر یہ ذکر فوت ہوا تو فلاح نہ ہوگی اور لعلّ بمعنی تعلیل کے قرآن میں آیا ہے ترجّی کے معنے میں نہیں ہیں۔ جیسے سیوطیؒ نے اتقان میں تصریح کی ہے نیز پہلے ذکر اللہ سے مراد نماز جمعہ ہے تو اس سے بھی نماز ہی مراد ہوگی جو بعد اس کے ہے۔ کیونکہ منافقون کی آیت عن ذکر اللہ سے مراد پانچ نمازیں ہیں۔ کمالین میں حدیث سے ثابت کی گئی ہیں جس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ سے مراد نماز ہے۔ نیز امر کا صیغہ وجوب کے لئے ہوگا کیونکہ اصل اس میں وجوب ہے اور حدیث سے ثابت ہے کہ صحابہ بعد منتشر ہونے کے پھر نماز پڑھتے اور کہتے کہ آنحضورؐ بھی اسی طرح کرتے۔ چنانچہ عبداللہ بن بسر مازنیؓ کا واقعہ کمالین وغیرہ میں مذکور ہے!

جواب پہلے ذکر اللہ سے مراد نماز ہونے میں اختلاف ہے کوئی نماز کہتا ہے کوئی خطبہ کوئی دونوں۔ اور اختلاف دلیل نہیں ہوتا۔ نیز یہ کوئی ضروری نہیں کہ ایک جگہ نماز مراد ہو تو سب جگہ نماز مراد ہو۔ قرآن مجید میں ہے:۔

رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة الآية پارہ ۱۸ رکوع ۱۱	ترجمہ:۔ خدا کے بندوں کو ذکر الٰہی سے اور نماز کے قائم رکھنے اور زکوٰۃ کے ادا کرنے سے تجارت اور بیع سے نہیں روکتی اسی آیت میں نماز کا الگ ذکر کیا ہے

اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ سے نماز مراد ہونا ضروری نہیں اور یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ لعلّ تعلیل کے لئے ہو بلکہ اصل اس میں ترجّی (امید) ہے چنانچہ سورۃ بقرہ کے تیسرے رکوع میں جلالین میں لکھا ہے:۔

وَلَعَلَّ فِي الْاَصْلِ لِلتَّرَجِّي وَفِي كَلَامِهٖ تَعَالٰى لِلتَّحْقِيْقِ۔	یعنی لعلّ اصل میں ترجّی (امید) کے لئے ہے اور کلام الٰہی میں تحقیق کے لئے ہے۔" یعنی بعد

کے مضمون کو ثابت کرنے کے لئے ہے جیسے اِنّ تحقیق کے لئے ہے!

اور کمالین میں اس پر لکھا ہے:۔

وَلَا يَطَّرِدُ لِقَوْلِهٖ نَحْوَ لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى۔	یعنی یہ بھی کوئی قیاسی (ہمیشہ) نہیں کیونکہ فرعون کے قصہ میں ہے، امید ہے کہ فرعون نصیحت پکڑے یا ڈرے"

پھر تعلیل کے لئے ہونے کی صورت میں بھی ضروری نہیں کہ ذکر اللہ سے مراد نماز ہو کیوں کہ

غفلت اور خدا کو یاد نہ رکھنا خواہ کسی وقت ہو انسان کے لئے خطرہ کا باعث ہے۔ قرآن مجید میں ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ (پ ۱۰ ع ۲)	ترجمہ:" اے ایمان والو! جب کسی جماعت (کفار) کو ملو تو ثابت قدم رہو اور ذکرِ الٰہی بہت کرو تحقیق تم خلاصی پاؤ گے "

جلالین وغیرہ میں یہاں ذکر کے معنے نصرت کی دعاء کے کئے ہیں اور اس میں وہی لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ہے پس لعلّ خواہ کسی معنی میں ہو ذکر اللہ سے نماز مراد ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اور سورہ منافقون میں ذکر اللہ سے مراد نماز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ساتھ ہی مالی عبادت (انفاق فی سبیل اللہ) کا ذکر ہے جس سے مراد زکوٰۃ وغیرہ ہے اور نماز اور زکوٰۃ کتاب اللہ میں قرین ہیں یعنی اکٹھی ہو کر آتی ہیں۔ اسی بناء پر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منکرینِ زکوٰۃ سے لڑائی کی۔ اور فرمایا:۔

لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ لِأَنَّهَا قَرِينَتُهَا فِي كِتَابِ اللّٰهِ۔ (فتح الباری جزو اول ص ۵۰ باب فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ الخ)	یعنی خدا کی قسم جس نے نماز میں اور زکوٰۃ میں جدائی ڈالی میں اس سے لڑوں گا کیوں کہ یہ (یعنی زکوٰۃ) کتاب اللہ میں نماز کی ساتھن ہے۔"

پس سورۃ منافقون میں ذکر اللہ سے نماز مراد ہونا سورۃ جمعہ میں نماز مراد ہونے پر دلیل نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر فرضی طور پر مان لیا جائے تو سورۃ نور اور سورۃ انفال کی آیاتِ بالا میں ذکر اللہ سے نماز مراد نہ ہونا سورۃ جمعہ میں نماز مراد نہ ہونے پر دلیل ہوگا۔ پس اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کے اصول پر عمل ہو کر کچھ بھی ہاتھ میں نہ رہے گا۔

اور یہ کہنا کہ "امر کا صیغہ وجوب کیلئے ہوگا" اس سے کونسا امر مراد ہے؟ یہاں تین امر ہیں۔ (۱) فانتشروا (۲) وابتغوا من فضل اللہ (۳) واذکروا اللہ کثیرًا۔ اگر پہلا مراد ہے تو اگرچہ مفسرین اسکو اباحت کے لئے کہتے ہیں لیکن وجوب کے لئے لینے سے آپ کے ہاتھ کیا آئیگا۔ جب کاروبار کے لئے انتشار ضروری ہوا تو ظہر کہاں رہی بلکہ اباحت مراد ہونے کی صورت میں بھی ظہر نہیں رہتی۔ اسی طرح دوسرا امر سمجھیں۔ رہا تیسرا امر سو اس کے متعلق ہم بتلا چکے ہیں کہ اس سے نماز مراد ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور اگر فرضی طور پر مان لیں کہ اس سے نماز مراد ہے تو نفلی نماز ہوگی یا فرضی۔ اگر نفلی مراد ہو تو پچھلی نماز ثابت نہ ہوئی اور اگر فرضی مراد ہو تو اس پر کیا دلیل ہے کہ ظہر مراد ہے شاید عصر اور اس کے بعد کی نمازیں مراد ہوں۔ بلکہ ظاہر یہی ہے کیونکہ جمعہ سے فراغت کے بعد اپنے کاروبار اور طلب رزق کے لئے انتشار کی اجازت دیدی گئی ہے۔ تو اب ظہر کا حکم کہاں رہا۔

عبداللہ بن بسر مازنی کی روایت پر گفتگو

اب عبداللہ بن بسر مازنی رضی اللہ عنہ کی روایت کا حال سنئے

کہ عینی میں ہے:-

اخرج ابن المنذر عن عبد اللہ بن بسر الحبرانی قال رأیت عبد اللہ بن بسر المازنی صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی الجمعۃ خرج افدار فی السوق ساعۃ ثم رجع الی المسجد فصلی ما شاء اللہ فقیل لہ لای شیء تصنع ھذا قال لانی رأیت یصنع ھکذا وتلا ھذہ الآیۃ (سورۃ جمعۃ زیر آیہ فانتشروا فی الارض)

ترجمہ:- ابن المنذر رح نے عبد اللہ بن بسر حبرانی سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں، میں نے عبد اللہ بن بسر مازنی رضہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے صحابی کو دیکھا جب نماز جمعہ پڑھتے تو نکلتے۔ پس بازار میں ایک گھڑی چکر کاٹتے۔ پھر مسجد کی طرف لوٹتے پس نماز پڑھتے جو خدا چاہتا۔ کہا گیا۔ آپ یہ کس لئے کرتے ہیں؟ فرمایا، اسی طرح دیکھا میں نے کیا جاتے اور یہ آیت (فَانْتَشِرُوْا) پڑھی"

اس روایت پر چار طرح سے کلام ہے:-

اوّل:- عبد اللہ بن بسر حبرانی کو تقریب اور میزان الاعتدال وغیرہ میں ضعیف لکھا ہے۔

دوم:- یہ منقطع ہے کیونکہ ابن المنذر رح دسویں طبقہ کے آدمی ہیں جن کی تابعین سے ملاقات نہیں ہوئی۔ اور منقطع بھی ضعیف کی قسم ہے۔

سوم:- عبد اللہ بن بسر مازنی رضہ جو نماز پڑھتے تھے وہ نفل تھی چنانچہ ما شاء اللہ (جو خدا چاہے) کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ نفل نماز مبہم ہوتی ہے۔ اس کا کوئی اندازہ مقرر نہیں۔ ظہر تو چار رکعت معین ہے اس کے متعلق ما شاء اللہ کا کیا مطلب؟ بلکہ صاف ظہر چار رکعت کہنی چاہیئے تھی۔

چہارم:- مولوی فیضپوری نے ھکذا رأیت یصنع کے معنے کئے ہیں، "آنحضور بھی اسی طرح کرتے" حالانکہ یہ معنے غلط ہیں۔ اس میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا لفظ اپنی طرف سے اضافہ ہے اس کے اصل معنی کی تحقیق یہ ہے کہ رأیت میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ رویت بصری مراد ہو۔ اس صورت میں معنے یہ ہوں گے کہ اسی طرح دیکھا میں نے کیا جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ کرنے والا کون تھا۔ احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں اور احتمال ہے کہ صحابہ ہوں۔ صیغہ مجہول لانے سے صحابہ مراد ہونے کو کچھ تقویت ملتی ہے کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہوتا تو آپ کے نام کی تصریح کرتے تاکہ مسئلہ کی اہمیت بڑھ جاتی۔ اور رأیت میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ رؤیت سے مراد رؤیت قلبی ہے۔ اس صورت میں معنے یہ ہوں گے کہ اسی طرح دیکھا میں نے کہ کیا جائے۔ یعنی میری رائے اسی طرح کرنے کی ہے۔ اور اس کے بعد آیت کا پڑھنا اس احتمال کو تقویت دیتا ہے۔

لہ صحیح حبرانی ہے۔ ۱۲

گویا اپنے خیال پر استدلال کیا جس سے مطلب یہ تھا کہ میرا خیال ہے کہ آیت فَانْتَشِرُوا پر بھی عمل ہو جائے گویا وہ فارغ البال تھے چاہتے تھے کہ جمعہ کے بعد بھی مسجد ہی میں رہیں۔ خدا کی یاد کریں۔ اور ساتھ یہ بھی شوق تھا کہ قرآن مجید کے ظاہر لفظوں پر بھی عمل ہو جائے خواہ فانتشروا امر کسی درجے کا ہو۔ اسلئے ایسا کرتے کہ بازار کا چکر کاٹ کر آکر نماز پڑھتے۔

غرض عبداللہ بن بسر مازنی رضہ کے اس قول میں اس قسم کے کئی احتمال ہیں۔ پس اس کا یہ معنی کرنا کہ آنحضورؐ بھی اسی طرح کرتے تھے" بالکل غلط ہے۔ پس جب یہ روایت دو طرح سے ضعیف ہے۔ اور اس میں نماز سے مراد نفل ہیں۔ پھر اس میں قول صحابی ہونے کا بھی احتمال ہے اور قولِ صحابی کو فیضپوری رد کر چکے ہیں چنانچہ حضرت عمر رضہ کے گذشتہ قول پر یہی اعتراض کیا ہے تو پھر یہاں خدا جانے یہ روایت کیوں پیش کی۔ پھر نہ اس کے ڈبل ضعف کی طرف نظر کی۔ نہ اس میں نفل نماز کا خیال کیا۔ کسقدر بے علمی کا مظاہرہ ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

دلیل پنجشم قاعدہ اہلِ حدیث کا مسلّم ہے کہ فرض ایک جو پہلے معمول بہ ہو اسکو دوسرا فرض جو بعد میں آئے منسوخ نہیں کرتا۔ فتح الباری وغیرہ میں ہے

لان نزول فرض لا یوجب سقوط فرض اٰخر۔ یعنی ایک فرض کا نزول دوسرے فرض کے سقوط کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے صدقہ فطر زکوٰۃ سے پہلے فرض تھا پھر بعد از زکوٰۃ بھی اسی طرح جاری رہا اسی طرح نزولِ زکوٰۃ رافع صدقہ فطر نہیں ہوا تو جمعہ ظہر کا رافع کیوں ہو؟

(۲) روزہ عاشورہ پہلے فرض تھا۔ پھر رمضان فرض ہوا تو اس کی مشروعیت دور نہیں ہوئی اب بھی مشروع ہے۔

(۳) صدقہ مال زائد عن الحاجت کا فرض تھا کہ کچھ بھی گھر میں باقی نہ رہے۔ جب زکوٰۃ فرض ہوئی تو یہ حکم رفع ہوا لیکن استحباب پھر بھی باقی رہا۔ چنانچہ ابو ذر رضہ وغیرہ نے اس پر عمل کیا ہے۔

(۴) صلوٰۃ اللیل فرض تھی۔ پھر حکم منسوخ ہوا لیکن استحباب باقی ہے۔

اسی طرح بہت سے حکموں کا حال ہے۔ بہرکیف جب تک کوئی حکم رافع پہلے حکم کا وارد نہ ہو منسوخ مانا نہیں جا سکتا۔ نسخ قیاس اور تخمین سے نہیں کیا جا سکتا۔

جواب نمبر ۹ میں گذر چکا ہے کہ اگر ہجرت سے پہلے جمعہ پڑھنا تسلیم کیا جائے جس سے آپ نے فرضیت ثابت کی ہے تو پھر اس کے معراج سے بعد ہونے پر کوئی دلیل نہیں پس جمعہ کا نزول ظہر کے بعد ثابت نہ ہوا اور اگر بالفرض بعد ہو تو پھر ظہر کے رفع کے دلائل نمبر ۹ میں کافی گذر چکے ہیں۔

نوٹ: اِس نمبر میں جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ سب بے محل ہیں۔ زکوٰۃ کا وقت صدقہ فطر کا نہیں اور یہاں اِن فرضوں میں گفتگو ہو رہی ہے جو ایک وقت میں ہوں۔ اور اخیر کی تین مثالوں میں دو فرضوں کا ذکر ہی نہیں بلکہ ایک شئے فرض تھی وہی بعد میں نفل ہو گئی جس کے دلائل اپنی اپنی جگہ موجود ہیں۔ ہاں اگر مولوی فیضپوری صاحب ظہر کو نفل کہدیں تو نزول فرضیت جمعہ ظہر کے بعد مانیں تو پھر یہ امثلہ محل پر ہو سکتی ہیں مگر ظہر کے نفل ہونے کی بھی تو کوئی دلیل نہیں برخلاف اِن امثلہ کے کہ جن دلائل سے اِن کی فرضیت رفع ہوئی ہے وہیں نفل ہونے کی دلیل موجود ہے۔ کتب صحاح وغیرہ ملاحظہ ہوں۔

دلیل ششم: مستقل فرض جمعہ الگ دوسری نمازوں سے ہونے کی یہ دلیل بھی ہے کہ حدیثوں میں جمعہ کا عطف دوسری نمازوں پر ڈالا گیا ہے جیسے مسلم وغیرہ کی حدیثوں میں نمازوں کو کفارہ گناہ قرار دیکر جمعہ کو جمعہ تک کا کفارہ قرار دیا ہے

عطف مغایرت کو چاہتا ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ جمعہ زاید فرض ہے۔

نیز ایک حدیث میں نماز کی سنتوں کا شمار کیا گیا تو جمعہ کے بعد الگ دو سنتوں کا ذکر کیا۔ جس سے مغایرت معلوم ہوئی۔

جواب ۶: جمعہ ظہر سے بعض باتوں میں زیادہ ہے چنانچہ نمبر اول میں بیان ہو چکا ہے۔ اور فضیلت بھی اس کی زیادہ ہے اس لئے عطف کے ساتھ الگ ذکر کیا جاتا ہے ورنہ ایک وقت میں دو فرضیت کی حیثیت سے الگ نہیں بلکہ فرض وقتی ایک ہی ہے چنانچہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ نمازیں رات دن میں پانچ ہی فرض ہیں۔

دلیل ہفتم: حدیث میں ہے کہ کان یصلی الظہر اذا دحضت الشمس۔ ترجمہ: "پڑھتے ظہر جب آفتاب ڈھل جاتا۔" اِس سے اِذا کے عموم سے ظہر کا جمعہ کے دن ہونا ثابت ہوا

دلیل ہشتم: طحاوی میں ہے اذا زالت الشمس تحت ابواب السماء فلن ترتج حتی یصلی الظہر۔ (ترجمہ:- جب آفتاب ڈھل جائے تو آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں پس بند نہیں کئے جاتے یہاں تک کہ ظہر پڑھے) اِس سے بھی جمعہ کے دن ظہر پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

جواب ۷، ۸: اِذا کا عموم اپنے اپنے وقت پر ہوگا یعنی جن دنوں میں ظہر پڑھی جاتی ہے ان دنوں میں بیشک ہمیشہ اس کا یہی زوال کا وقت ہے جمعہ کے دن جمعہ ہے۔ پھر اِذا کس طرح شامل ہوگا

دلیل نہم: کوئی دلیل ایسی وارد نہیں ہے جس میں یہ ذکر ہو کہ آنحضور ؐ اور صحابہ ؓ نے ظہر نہیں پڑھی۔ اور دلائل نماز ظہر کے عموم کے لحاظ سے روز جمعہ کو بھی شامل ہیں پس ظہر مرتفع

نہیں ہوسکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی حکم عام نص سے ثابت ہو تو اگرچہ اس کا وقوع خاص زمین میں نہ پایا جائے دلیل کے مقتضی ہونے سے اس کا ہونا تسلیم کیا جائیگا۔ مثلاً دیہات میں جمعہ پڑھنے کے بارہ میں اہلحدیث کہتے ہیں کہ عموم ادلّہ مقتضی ہیں خواہ کسی خاص گاؤں کا ذکر نہ ہو کیوں کہ عدم ذکر سے عدم شئے لازم نہیں آتی۔

جواب ۹ جب جمعہ کے دن ظہر کا وجود ہی نہیں تو پھر اس طرح کے الفاظ سے ظہر کی نفی کی ضرورت نہیں مثلاً یہ کہیں نہیں آیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے ہفتہ کے دن چھ نمازیں نہیں پڑھیں۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہی کہ رات دن میں نمازیں ہی پانچ فرض ہیں تو یہی کافی ہے اسی طرح جمعہ کے دن کو سمجھو بالخصوص جب قرآن مجید میں نماز جمعہ سے فراغت کے بعد اپنے کاروبار اور طلب رزق وغیرہ کے لئے انتشار کی اجازت دیدی ہے اور اس کے مطابق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عمل بھی ہوتا رہا چنانچہ اوپر نمبر ۵ میں گذر چکا ہے۔ پس اسی سے ظہر کی صراحۃً نفی ہو گئی۔

اہلحدیث کے اعتراضات

اور فیضپوری کی طرف سے اُنکے جوابات

اور ہماری طرف سے اُن کے جوابات کے جوابات

اعتراض (۱) آیت میں جمعہ پڑھکر منتشر ہونے کا حکم ہے۔ اگر ظہر ہوتی تو یہ امر کیوں ہوتا؟

جواب از فیضپوری الارض میں تمام ارض مراد نہیں ورنہ تکلیف مالایطاق ہے خاص حصّہ مراد ہے۔ پس ممکن ہے مسجد ہو جیسے تفسیر حسینی میں ہے۔ ثانیاً:۔ فانتشروا سے مراد یہ نہیں کہ ظہر نہ پڑھو بلکہ ولد کروا اللہ کا حکم یہ کہہ رہا ہے کہ پھر آکر ظہر پڑھو۔ ثالثاً:۔ امر فانتشروا چاہتا ہے کہ نماز جمعہ سے فراغت پاکر انتشار ہو حالانکہ سنت، نفل مسجد اور غیر مسجد سب جگہ بالاتفاق درست ہیں جو مانع انتشار ہیں۔ تو پھر ظہر سے کیا حرج ہے۔ گویا انتشار جمعہ مع ظہر کے بعد ہے۔

جواب الجواب (۱) تفسیر حسینی کی اصل عبارت یہ ہے:۔

"فَانْتَشِرُوْا پس پراگندہ شوید فِي الْاَرْضِ در زمین برائے تجارت وتصرف مایحتاج خود امر اباحت است یعنی اگر خواہید پس از نماز در پئے مہمات خود روید وَابْتَغُوْا و بجوئید مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ از فضل خدا۔

یعنی ندا دادہ شود۔ مراد تہیۂ اسباب معاش است وگفتہ اند انتشار ہم در زمین مسجد است جہت رفتن در مجلسِ علماء و مذکران۔ بقولی مراد عیادتِ بیمار است وحضورِ جنازہ و زیارتِ مومنان وطلب علم وآنچہ بداں ماند چہ جستن فضلِ الٰہی بدینہا تواند۔ (تفسیر حسینی ص۴۸۶)

یعنی نماز کے بعد زمین میں تجارت کے لئے اور دیگر ضروریات کے لئے پھیل جاؤ۔ یہ امر اباحت کے لئے ہے یعنی اگر تمہاری مرضی پھیلنے کی ہو تو پھیل جاؤ۔ کوئی ضروری نہیں اور فضلِ الٰہی ڈھونڈو یعنی تلاش معاش کے لئے کاروبار کرو۔ کئی علماء نے کہا ہے کہ زمین سے مراد مسجد ہے یعنی نماز سے فارغ ہو کر علماء اور نصیحت کرنیوالوں کی مجلس میں جاؤ۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ بیمار پرسی کے لئے جنازہ کے لئے مومنوں کی زیارت کے لئے، طلبِ علم کے لئے اور اس قسم کے دوسرے کاموں کیلئے جاؤ کیونکہ ایسے کاموں سے فضلِ الٰہی ڈھونڈ سکتے ہیں"

قارئینِ کرام! فیضپوری کی خیانت ملاحظہ فرمائیں۔ تفسیر حسینی کے حوالہ سے اَلْاَرْض سے مسجد مراد ہو سکنا تو بتلایا مگر مسجد میں جو کچھ کرنا لکھا ہے یعنی علماء کی مجلس میں شرکت وغیرہ یہ چھپا لیا۔ انا للہ۔

علاوہ اس کے اَلْاَرْض سے مسجد مراد لینا ہی غلط ہے کیونکہ اوّل تو اس پر کوئی دلیل نہیں۔ دوم جمعہ مسجد کے بغیر بھی درست ہے تو پھر اَلْاَرْض سے مسجد مراد ہونا کس طرح صحیح ہوگا۔ سوم یہ عجیب بات ہے کہ اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ میں نماز کے ساتھ مسجد کا ذکر نہ ہو اور انتشار کے ساتھ ہو۔ حالانکہ نماز کے ساتھ ذکر مناسب تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اَلْاَرْض سے مسجد مراد نہیں۔ چہارم اگر انتشار کے ساتھ مسجد ہی کا ذکر کرنا تھا تو اس کی جگہ "الارض" کی کیا ضرورت پڑ گئی۔ مسجد کا لفظ کیوں نہ رکھدیا۔ اور خواہ مخواہ خاص (مسجد) کی جگہ عام (الارض) کو کیوں دیدی۔ اس کے لئے کوئی معقول وجہ ہونی چاہیئے ورنہ خواہ مخواہ اَلْاَرْض سے مسجد مراد لیکر کلامِ الٰہی میں نقص نہ ڈالنا چاہیئے۔ پنجم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا عمل بھی اس کے خلاف موجود ہے۔ خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جمعہ کے بعد گھر تشریف لیجاتے بلکہ سنتیں بھی گھر جا کر پڑھتے چنانچہ اس کا ذکر آگے آتا ہے۔ اور نمبر ۲ میں بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کا بعد جمعہ مسجد سے نکلنا بیان ہو چکا ہے بلکہ دلیلِ چہارم میں خود فیضپوری نے عبد اللہ بن بسر مازنی رضؓ کے واقعہ کا حوالہ دیا ہے جس میں ذکر ہے کہ وہ بعد جمعہ بازار میں جاتے۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی اس کے موافق بتلایا ہے چنانچہ دلیلِ چہارم میں گذر چکا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اَلْاَرْض سے مراد مسجد نہیں ورنہ وہ مسجد سے کیوں نکلتے۔ ششم فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ سے پہلے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ میں نماز کی دعوت دیکر کاروبار چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔ اب جس کی خاطر کاروبار چھوڑنے کا حکم دیا تھا جب اس سے

فراغت ہو چکی تو پھر انتشار (پھیل جانے) کی رخصت دیدی ۔ اب اَلْاَرْضِ کو مسجد کے ساتھ مقید کر دینا گویا قرآنی روشن کو درہم برہم کرنا ہے ۔ پس صحیح یہ ہے کہ اَلْاَرْض سے مراد نہ تمام زمین ہے نہ خاص مسجد بلکہ مطلق زمین مراد ہے ۔ جہاں کسی کی ضرورت ہو وہاں جا سکتا ہے اور اپنا کاروبار کر سکتا ہے ۔ کیونکہ جس کی خاطر کاروبار چھوڑا یا تھا اس سے فراغت ہو چکی ۔ اور ذِکْرُ اللّٰہِ سے ظہر مراد لینا اس کی حقیقت میں داضع کر دیگئی ہے ۔ اور نماز جمعہ سے مراد مع سنت تو ہو سکتی ہے کیونکہ سنتیں تابع ہیں اور تتمہ ہیں اور نماز جمعہ مع ظہر نہیں ہو سکتی کیونکہ ظہر آپ کے نزدیک چھٹا فرض ہے نیز سنتیں نفل ہیں اور امر فَانْتَشِرُوْا اور وَابْتَغُوْا اباحت کے لئے ہے اور نفل میں اور اباحت میں منافات نہیں ۔

اعتراض (۴) جمعہ پڑھکر کوئی قیلولہ کرتا ۔ کوئی کھانا کھاتا ۔ کوئی بازار جاتا وغیرہ ۔ ظہر کب پڑھی جاتی تھی ؛

جواب از فیضپوری جمعہ قبل از زوال کبھی پڑھا جاتا جیسے بلاغ المبین وغیرہ میں اہلحدیث تسلیم کرتے ہیں امام احمد وغیرہ کا مذہب ہے اور کبھی بعد از زوال ایسے وقت ادا کرتے کہ فارغ ہونے کے بعد دیواروں کا سایہ نہ ہوتا ۔ جس سے معلوم ہوا کہ ان کاموں سے فارغ ہو کر ظہر پڑھی جا سکتی ہے کیونکہ اسکو ذرا ٹھنڈا کر کے پڑھنا ہے اور وقت اس کا دو مثل تک نزدیک ہمارے ہے ۔

جواب الجواب (۴) اس حدیث کے راوی سہل بن سعد رضہ فرماتے ہیں : ۔ ما کنا نتغدی ولا نقیل الا بعد الجمعۃ ۔ یعنی ہم صبح کا کھانا نہیں کھاتے تھے اور نہ دوپہر کا آرام کرتے تھے مگر جمعہ کے بعد "

اس حدیث کے صیغے استمرار کے ہیں یعنی ہمیشہ ایسا کرتے تھے کبھی کبھار کا ذکر نہیں ۔ پھر ٹھنڈی کر کے تو گرمیوں میں پڑھتے ہیں نہ کہ سردیوں میں نیز جمعہ میں بھی ابراد (ٹھنڈا کرنا) ہے چنانچہ بخاری ؒ نے باب باندھا ہے ۔ پھر آپ کے نزدیک جمعہ اور ظہر کا وقت ایک ہی ہے ۔ پس آپ کے مذہب پر کیا جواب ہوا ؟

علاوہ اس کے سبل السلام شرح بلوغ المرام میں ہے : ۔

ولیس فیہ دلیل علی الصلوۃ قبل الزوال لانھم فی المدینۃ ومکۃ لا یقیلون ولا یتغدون الا بعد صلوۃ الظھر کما قال تعالٰی وحین تضعون ثیابکم من الظھیرۃ نعم کان صلی اللہ علیہ وسلم یسارع بصلوۃ	ترجمہ : ہمیں قبل زوال جمعہ پڑھنے پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ اہل مدینہ اور مکہ دوپہر کا آرام نماز ظہر پڑھنے کے بعد کرتے ہیں اور صبح کا کھانا بھی نماز ظہر کے بعد کھاتے ہیں چنانچہ قرآن مجید میں ہے "جب تم دوپہر کا آرام کرنے کے لئے کپڑے اتارو" ہاں اتنی بات

الجمعة فی اول وقت الزوال بخلاف الظهر فقد کان یؤخرہ بعدہ حتی یجتمع الناس۔ (سبل السلام جلد اول ص۱۰۶)

ہے کہ جمعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلدی اول وقت زوال میں پڑھتے تھے۔ بخلاف ظہر کے کہ اسکو کبھی مؤخر بھی کر دیتے یہاں تک کہ لوگ جمع ہو جائیں

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ جمعہ قبل زوال نہیں پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ ظہر کبھی مؤخر کرتے تو جماعت کی غرض سے کرتے تاکہ لوگ زیادہ ہو جائیں۔ اور چھ نمازوں کے قائل تو ظہر کے لئے جماعت کے قائل نہیں تو اسکو ٹھنڈی کرنا اور تاخیر سے پڑھنا کیا مطلب؟ اس سے صاف معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن ظہر پڑھتے ہی نہ تھے۔

اعتراض (۳) اگر ظہر پڑھی جاتی تھی تو صحابہؓ نے بیان نہیں کی حالانکہ انہوں نے جمعہ کے سب احکام بیان کئے ہیں۔

جواب از فیضپوری جمعہ کے لوازم اور خواص ہی بیان کرنے ضروری تھے وہ بیان کر دیئے ظہر والی فرض تھا جو پہلے سے سب کو معلوم تھا۔ اس لئے اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں۔ ثانیاً عدم نقل سے عدم شئے لازم نہیں آتی۔ ثالثاً جمعہ کے دن عصر اور مغرب وغیرہ کی بابت بھی وارد نہیں ہے کہ انہوں نے پڑھی تھیں فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

جواب الجواب (۳) ہمیشہ کے فرض میں جب فرق پڑ جائے تو اس کا ذکر ضروری ہے۔ ہمیشہ ظہر باقاعدہ جماعت کے ساتھ ادا ہوتی ہے۔ جمعہ کے دن آپ لوگ باقاعدہ جماعت کے ساتھ ظہر نہیں پڑھتے۔ تو پھر اس کی ہمیشہ کی حالت نہ رہی پس اس کا ذکر ضروری تھا۔ اور عدم نقل سے عدم شئے بیشک لازم نہیں آتا۔ مگر جب تک باوجود ضرورت کے نہ ذکر کیا جائے تو پھر عدم ذکر سے عدم شئے لازم آجاتا ہے اور یہاں ضرورت تھی چنانچہ بیان ہوا۔ اور اسی سے عصر مغرب کے ذکر نہ ہونے کا جواب بھی نکل آیا۔ چونکہ ان میں تغیر نہیں آیا اس لئے ذکر کی ضرورت نہ رہی۔ نیز دن رات میں پانچ نمازوں والی حدیث میں ان کا ذکر ہے اور اس حدیث میں جمعہ کے دن کو استثناء نہیں کیا۔ پس جمعہ کے دن کی عصر وغیرہ اس میں آگئی۔

علاوہ اس کے عصر کا ذکر خصوصیت سے بھی آگیا ہے کہ جمعہ کے دن عصر کے بعد ایک گھڑی ایسی ہے جس میں دعا قبول ہوتی ہے۔ اور مغرب حقیقت میں دن کی نماز ہی نہیں صرف قرب کی وجہ سے دن کی کہہ دیتے ہیں اور اسی بنا پر وتر النہار شمار کی گئی ہے ورنہ حقیقۃً رات میں داخل ہے۔ اگر اس وقت دن ہوتا تو یہ افطاری کا وقت نہ ہوتا۔ پس مغرب کی نماز جمعہ کے دن میں نہ ہوئی۔

اعتراض (۴) حدیث میں ہے کہ آنحضورؐ جمعہ پڑھکر کچھ نہ پڑھتے اور پھر کر گھر میں دو رکعت پڑھتے جس سے معلوم ہوا کہ بعد از جمعہ ظہر نہیں ہے۔

جواب از فیضپوری :- اس میں صرف سنتوں کا بیان کرنا مقصود ہے۔ ظہر کی نماز ثابت شدہ ہے بغیر یقینی دلیل کے آنحضرتؐ پر یہ ظن کرنا کہ انہوں نے فرض ترک کر دیا ہے بے ادبی ہے۔

ثانیاً لفظ لایصلی کی نفی صرف حتیٰ ینصرف تک محدود ہے یہ نہیں کہ پھر اس کے بعد شام تک نماز ہی نہ پڑھتے تھے بلکہ انصراف کے بعد سنتوں کا پڑھنا اس امر کا مقتضی ہے کہ انصراف کے بعد بھی نماز پڑھتے تھے۔ راوی کو صرف سنتوں کا علم تھا جو اس نے بیان کر دیا یا سنتوں کا بیان کرنا جمعہ کی وجہ سے ضروری سمجھا اور ظہر کو دائمی عادت پر چھوڑا۔

ثالثاً ممکن ہے کہ جس روز کا ذکر اس راوی نے کیا ہے۔ اُس روز جمعہ قبل از زوال ہو اس لئے صرف جمعہ کے متعلق سنتوں کا بیان کر دیا اور ظہر کا وقت ابھی باقی تھا۔ آنحضورؐ نے اس وقت نماز نہ پڑھی ہو گی کچھ دیر کے بعد پڑھی۔ جب ظہر کا وقت خوب ہوا۔ اگر یہ کہو کہ ظہر کا ذکر کیوں نہ کیا تو ہم کہتے ہیں کہ عصر کا ذکر کیوں نہ کیا؟ ماھو جوابکم فھو جوابنا۔

الغرض گھر میں جانے سے ظہر کی نفی نہیں ہے۔ جب تک صراحت نہ ہو دلیل عدم کی نہیں ہے ایسے حدیثوں میں نظائر بہت ہیں مثلاً بسم اللہ کی مطلقاً نفی کے بارے میں حدیث وارد ہے تو اس کی ظاہر تاویل ہو گی۔ پس اسی طرح یہاں تاویل ہو گی کیونکہ عموم دلائل ظہر کی مقتضی ہیں۔

جواب الجواب :- پہلے حدیث کے الفاظ دیکھئے۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے :- کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی بعد صلوٰۃ الجمعۃ حتی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیتہٖ (ترجمہ) جمعہ کی نماز کے بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نماز نہ پڑھتے یہاں تک کہ پھرتے پس دو رکعت گھر میں پڑھتے۔

اس حدیث میں سنتوں کا نام نہیں آیا بلکہ رکعتوں کا نام آیا ہے۔ اگر ظہر کی رکعتیں بھی پڑھی ہوتیں تو راوی ضرور ذکر کرتا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نہ پڑھنے کا ظن بے ادبی تب ہوتا جب جمعہ کے دن ظہر فرض ہوتی اب تو پڑھنے کا ظن بے ادبی ہے۔

اور یہ کہنا کہ لا یصلی کی نفی حتیٰ ینصرف تک محدود ہے۔ یہ درست ہے لیکن حتیٰ ینصرف کے بعد جتنی رکعتیں پڑھتے اُن کا بھی تو ذکر ہے۔ وہ صرف دو رکعت ہیں۔ اگر ان کے علاوہ جمعہ کے وقت میں اور پڑھتے ہوں تو اس کا ثبوت آپ کے ذمہ ہے۔ اور یہ کہنا کہ ظہر کو دائمی عادت پر چھوڑا صحیح نہیں۔ چنانچہ اوپر گزر چکا ہے۔ ہاں عصر وغیرہ دائمی عادت پر چھوڑی جا سکتی ہے۔ علاوہ اس کے ظہر یہاں دائمی حالت پر کس طرح چھوڑی جا سکتی ہے دائمی حالت اس کی تو باقاعدہ اذان جماعت کے ساتھ ادائیگی ہے۔ اور یہ دائمی

حالت گھر آکر نہیں ہوا کرتی۔

اور یہ کہنا کہ جس روز کا ذکر راوی نے کیا ہے اس روز جمعہ قبل از زوال ہوا ہے"۔ اس عبارت میں آپ نے گھر آکر دو رکعت پڑھنے کو ایک دن کا واقعہ بتایا ہے حالانکہ حدیث میں صیغہ (کَانَ لَا یُصَلِّیْ) استمرار اور ہمیشگی کا ہے۔ پس اسکو ایک دن کا واقعہ کہنا عربیت سے ناواقفی ہے!

اور بسم اللہ کے مطلقاً نفی کے بارے میں ہمیں کوئی حدیث نہیں ملی۔ ہاں مسلم میں یہ حدیث ہے:۔ لَا یَذْکُرُوْنَ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فِیْ اَوَّلِ قِرَاءَۃٍ وَلَا فِیْ اٰخِرِھَا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ اور عمرؓ نماز میں فاتحہ کے اول آخر میں بسم اللہ ذکر نہیں کرتے تھے"۔ یہ حدیث مسند احمد اور نسائی اور ابن خزیمہ میں بھی ہے ان میں لَا یَذْکُرُوْنَ کی جگہ لَا یَجْھَرُوْنَ ہے اور ابن خزیمہ کی ایک روایت میں کَانُوْا یُسِرُّوْنَ ہے یعنی بلند آواز سے نہیں پڑھتے تھے"۔ ملاحظہ ہو بلوغ المرام باب صفۃ الصلوٰۃ۔ آپ بھی ظہر کے متعلق کوئی ایسی واضح حدیث پیش کریں کہ دو سنتوں پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ ظہر پڑھتے۔ ویسے بسم اللہ کی حدیث کا نام لیکر مغالطہ میں ڈالنا کیا فائدہ؟

اعتراض (۵) یہ مسئلہ اختراعی ہے کسی کا مذہب نہیں ہے۔ تواتر کے خلاف ہے۔ خرق اجماع ہے۔ سب کہتے ہیں کہ جمعہ ظہر کا بدل ہے۔

جواب از فیضپوری۔ زین بن منیر کا قول گذر چکا کہ اس میں اختلاف ہے۔ پھر اجماع کیسا دوئم جب عموم ادلہ مقتضی ہیں تو اجماع ان کے مقابلہ میں عدم وقوع کا حجت نہیں۔ سوئم اجماع کا اہلحدیث انکار کرتے ہیں۔ نیز جب جمعہ اور ظہر کے احکام میں تفاوت مسلمہ ہے تو بدل کیسے ہوا؟ جمعہ کا نام جمعہ اور ظہر کا نام ظہر۔ فثبت اختلافاً اسماً و حالاً وقدراً۔ بارش میں جمعہ معاف اور ظہر معاف نہیں۔ جمعہ میں خطبہ شرط ظہر میں نہیں جمعہ کی قضا نہیں، ظہر کی ہے۔ فافترقا فوقاً جلیا

جواب الجوابؒ:۔ زین بن المنیر کے قول کا مطلب نمبر اول میں گذر چکا ہے اور عموم ادلہ کا حال بھی معلوم ہو چکا کہ اس بارے میں سرے سے دلیل کا نام ونشان ہی نہیں۔ اور اہلحدیث کو اجماع کے منکر کہنا ان کے مذہب سے ناواقفی ہے تفصیل کیلئے ہمارا رسالہ تعریف اہلسنت بحث اجماع ملاحظہ ہو اور دو نام ایسے ہیں جیسے قیام رمضان اور قیام لیلۃ القدر۔ لیلۃ القدر کی خصوصیت سے وہی قیام رمضان قیام لیلۃ القدر بنجاتا ہے کوئی الگ شئے نہیں اور اہلحدیث اور ائمہ فقہ وغیرہ کے نزدیک تہجد اور قیام رمضان ایک ہی شئے ہے صرف رمضان کی خصوصیت سے اس کا نام قیام رمضان ہو گیا۔ مثلاً دریا اٹک اور دریا سندھ ایک ہی ہے

ایک جگہ ایک نام ہے دوسری جگہ دوسرا نام ہو گیا۔ ٹھیک اسی طرح جمعہ اور ظہر سمجھ لیں۔ دوسرے دنوں میں جو ظہر ہے جمعہ کی خصوصیت سے وہی جمعہ بنگیا۔ اور جیسے رمضان یا لیلۃ القدر میں زیادہ اہتمام ہوتا ہے اسی طرح جمعہ میں بھی زیادہ اہتمام ہو گیا۔ دو رکعت کی جگہ خطبہ کر دیا اور جماعت لازم کر دی وغیرہ۔ دیکھئے فجر کی نماز میں دو رکعت کی جگہ قراءۃ لمبی کر دی تو کیا یہ کوئی اور نماز بن گئی۔ اسی طرح نماز پہلے دو دو رکعت فرض تھی۔ پھر ہجرت کے بعد چار رکعت ہو گئی سفر کی نماز صرف دو رکعت ہی رہی۔ اور صلوٰۃ الخوف کی کیفیت ہی الگ ہے۔ نام بھی الگ ہے مگر ان کو کوئی الگ نمازیں شمار نہیں کرتا۔ اسی طرح جمعہ کی خصوصیات کا حال ہے۔ چونکہ انسان کے دل کی مثال کھیت کی ہے۔ غفلت میں اور دنیا کے کاروبار میں مصروف رہکر کملا جاتا ہے اور دین میں سست ہو جاتا ہے اس لئے خدا تعالیٰ نے ہفتہ میں ایک دن مقرر کر دیا تاکہ فارغ اور صاف ستھرا ہو کر وعظ کلام سنے اور دل تر و تازہ ہو جائے۔ یہ معقول عذر ہے جس کی خاطر یہ جمعہ مقرر ہوا اور یہی وجہ ہے کہ جمعہ فوت ہو جائے تو پھر ظہر پڑھی جاتی ہے کیونکہ جمعہ سے جو اصل مقصد تھا جب وہ فوت ہو گیا تو اب وہی چار رکعت ظہر لوٹ آئی اور اسی وجہ سے جمعہ کی قضا نہیں ہاں ظہر ہی کو بمنزلہ قضا کہدیا جائے تو اس کا کوئی حرج نہیں مگر یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو جمعہ کو فرض مستقل کہتے ہیں اور جن کے نزدیک جمعہ بدل ظہر ہے۔ ان کے نزدیک جمعہ خود بمنزلہ قضا کے ہے۔ بہر صورت یہ جو کچھ تغیر و تبدل ہے محض بعض ضرورتوں اور مجبوریوں کی بناء پر ہے اور اس قسم کے تغیر و تبدل سے اس کا کوئی چھٹی نماز ہونا لازم نہیں آتا خواہ نام الگ ہو جائے جیسے صلوٰۃ خوف۔ صلوٰۃ سفر۔ قیام رمضان اور قیام لیلۃ القدر وغیرہ۔ پھر احکام میں تفاوت بدل ہونے کو مانع نہیں۔ دیکھئے کتب طب میں ایک دوا دوسری کا بدل لکھی ہے حالانکہ وہ بالکل الگ ہوتی ہے۔ شریعت میں تیمم وضو اور غسل کا بدل ہے اسی طرح کھانا مسکین کا روزے کا بدل ہے۔ اس قسم کے بہت نظائر ہیں جو باوجود بالکل الگ ہونے کے بدل ہیں اور ظہر جمعہ میں تو اتنا تفاوت نہیں تو پھر ان کے بدل ہونے پر کیا اعتراض؟

اعتراض (۶) یہ حنفی مذہب کے بھی خلاف ہے۔ وہ بھی جمعہ پڑھنے سے ظہر ساقط جانتے ہیں خواہ مریض و مسافر بھی پڑھ لے؟

جواب از فیضپوری:- حنفی مذہب میں اختلاف روایات ہے۔ جامع الرموز میں بعد از اختلاف یہ لکھا ہے۔ عن اصحابنا ان الواجب کلاھما کذا فی الظہیریۃ۔ جب فقہ میں اختلاف روایات ہو تو قوت دلیل پر غور کیا جائیگا: پس حنفی مذہب کی بھی یہ روایت ہے کہ جمعہ الگ فرض ہے اور ظہر الگ فرض ہے جیسے وتر میں حنفی مانتے ہیں۔ شیخ عبدالحق نے شرح سفر السعادت میں ظہر بطور احتیاط پڑھنا لکھا ہے۔ قاری عبدالرحمن پانی پتی ظہر پڑھتے اور اپنے فتویٰ میں بیان کرتے ہیں کہ شاہ عبدالعزیز صاحب بھی پڑھتے تھے۔ مولوی غلام رسول بشیگرنے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ب

یعنی پنجاب، ہندوستان، یورپ، بنگالہ وغیرہ میں ظہر پڑھنا لکھا ہے خواہ شک سے پڑھتے رہے لیکن پڑھتے تو ضرور رہے۔
راقم الحروف کہتا ہے کہ درمختار کے حاشیہ کشف الاستار میں ان کے بڑے علماء کا ظہر پڑھنا لکھا ہے اور عام طور پہ کہا جاتا ہے کہ دیوبندی بھی ظہر پڑھتے ہیں لیکن چونکہ خفیہ پڑھتے ہیں اسلئے ہر ایک کو معلوم نہیں چنانچہ ان کے نزدیک جب پڑھنی ہے تو یہ کب چھوڑتے ہیں اور انکی کتابوں عالمگیری، کافی، محیط، قنیہ، شامی وغیرہ میں پڑھنا لکھا ہے اور یہ جو حنفی دیوبندی اب کثر دیہات میں پڑھ رہے ہیں اگر دیوبند کے علماء منع جانتے تو ضرور تردید کرتے کشف الاستار کی عبارت یہ ہے
اقول ورأيت شيخي في الطريقة كان يصليها ويقول رأيت شيخي مولنا الشيخ محمد المحدث التهانوي كان يصليها ويقول رأينا شيخنا مولنا الشاه محمد اسحاق الدهلوي كان يصليها وسمعت رجلا معتمدا قال سألت الى الخبير مولنا القاسم النانوتوي عن احدى الاربع فقال انا اصليها وسمعت مولنا القاري عبد السلام الپاني پتي يقول رأيت والدي مولنا عبد الرحمن المحدث القاري كان يصليها ومن افتى من الاكابر بعدمها فلعله نظر الى العوام وبناه على الحكمة۔ (ترجمہ) میں نے اپنے شیخ طریقت کو دیکھا کہ وہ ظہر احتیاطی پڑھتے تھے اور کہتے کہ میں نے اپنے شیخ محمد محدث تھانوی کو دیکھا وہ پڑھتے تھے اور کہتے کہ میں نے مولنا محمد اسحاق دہلوی کو دیکھا کہ پڑھتے تھے اور ایک معتمد آدمی سے میں نے سنا کہ کہتا تھا میں نے مولنا قاسم نانوتوی سے ظہر احتیاطی کی بابت دریافت کیا تو کہنے لگا میں اسے پڑھتا ہوں اور میں نے مولنا عبد السلام پانی پتی سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے اپنے والد مولنا عبد الرحمن محدث قاری کو دیکھا کہ اس کو پڑھتے تھے۔ اور اکابر سے جنہوں نے اس کے عدم کا فتویٰ دیا ہے وہ شاید عوام کی طرف نظر کرتے ہوئے دیا ہے اور اس کی بناء حکمت پر ہے۔"
نیز فتاویٰ قاضیخاں میں ابراہیم نخعی رح کا پہلے ظہر پڑھکر پھر تقیہ کرکے جمعہ پڑھنا محمد حسن فیضپوری نے لکھا ہے فتامل۔

جواب الجواب: - جامع الرموز کی یہ روایت خلاف ظاہر الروایت ہے اور خلاف ظاہر الروایت غیر معتبر ہوتی ہے۔ دوم خود جامع الرموز کتاب غیر معتبر ہے ملاحظہ ہو مقدمہ عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح وقایہ صفحہ ۱۰ وغیرہ علاوہ ازیں اسکے دو جواب اور ہیں۔ ایک یہ کہ اصحاب سے مراد یہاں متاخرین ہیں کیونکہ متقدمین سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں آئی چنانچہ نمبر اول میں ظاہر الروایت اور غیر ظاہر الروایت کا اختلاف متقدمین سے نقل ہو چکا ہے یہ روایت ان میں نہیں۔ اگر کسی کو دعویٰ ہے تو ائمہ متقدمین کی تصریح سے اسکو ثابت کرے جیسے نمبر اول میں ان کے اقوال تصریح کے ساتھ گذر چکے ہیں اور فتاویٰ قاضیخاں کے حوالہ سے ابراہیم نخعی رح کا جمعہ سے پہلے جو ظہر پڑھنا لکھا ہے ..... فتاویٰ قاضیخاں جلد اول صفحہ ۔۔ میں اسکی تفصیل یوں لکھی ہے کہ ابراہیم نخعی رح اور ابراہیم بن مہاجر رح خطبہ کے وقت آپس میں باتیں کر رہے تھے اس پر کسی نے ان سے وجہ دریافت کی تو فرمایا ظہر میں گھر پڑھ لی ہے جمعہ کو میرا آنا اپنے بچاؤ کیلئے ہے۔ مطلب یہ کہ یہ جمعہ ہی نہیں اسلئے باتیں منع نہیں۔ اس پر قاضیخاں رح لکھتے ہیں کہ وہ ظالم بادشاہوں کا زمانہ تھا۔ اس زمانہ میں لوگ دو فریق

تھے جو نہیں پڑھتے تھے۔ ایک فریق ظالم بادشاہوں کو بادشاہ ہی نہیں سمجھتا تھا اسلئے جمعہ نہ پڑھتا۔ دوسرا اسلئے نہ پڑھتا کہ ظالم بادشاہ جمعہ کو بے وقت پڑھتے اسلئے وہ اپنے وقت پر ظہر پڑھ لیتے (جیسے حدیث میں ہے کہ ایسے ظالموں کے زمانہ میں تم اپنی نماز وقت پر پڑھ لیا کرو) اسکے بعد (ظالموں کے شر سے بچنے کیلئے) بطور نفل جمعہ میں بھی شامل ہو جاتے۔ ملاحظہ ہو فتاوی قاضیخاں جلد اول ص۔
اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ ابراہیم نخعی رح کے ظہر پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جمعہ نہیں پڑھتے تھے جسکا مطلب دوسرے لفظوں میں صاف ہے کہ وہ جمعہ کے دن بھی باقی دنوں کی طرح پانچ ہی نمازیں فرض سمجھتے تھے پس واقعہ فیضپوری کی درحقیقت تردید ہوا نہ کہ تایید لیکن فیضپوری کی سمجھ دیکھئے کہ اسکو اپنی تایید میں پیش کر رہے ہیں۔ ع پڑیں پتھر سمجھ پر ایسی گر سمجھے تو کیا سمجھے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں کے واجب ہونے سے مراد وجوب علی وجہ الاحتیاط ہے جیسے ظہر احتیاطی کے قائلین کا مذہب ہے کیونکہ وہ شک کی بناء پر دونوں کو واجب کہتے ہیں۔ اور ظہر احتیاطی کی تردید ہم اطفاء الشمعہ حصہ ۲ کے اخیر میں کافی سے زیادہ کر چکے ہیں۔

شاہ عبد الحق رح کی بابت جو کچھ لکھا ہے وہ متاخرین کی روایت ہے جو غیر معتبر ہے اور شاہ عبد العزیز رح کے پڑھنے کی روایت شاذ ہے۔ پھر یہ اُس وقت کی ہے جب اُن کے گھر بی بی کی صحنک ... ہوتی تھی پس جیسے ...... بی بی کی صحنک[1] کا حال ہے وہی ظہر احتیاطی کا سمجھ لیں نیز ان کے ہاں نکاح بیوہ نہیں ہوتا تھا حالانکہ یہ رسم بھی اچھی نہیں۔ اور مولوی غلام دستگیر کے رسالہ میں جو کچھ لکھا ہے یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ فقہاء کے فتاویٰ اسکے خلاف موجود ہیں جن سے کچھ ہم نے اطفاء الشمعہ حصہ ۲ کے اخیر میں درج کر دیئے ہیں۔ پھر یہ بعض متاخرین کی ایجاد ہے فقہاء متقدمین سے اس کا ثبوت نہیں ملتا اطفاء الشمعہ حصہ ۲ کے اخیر میں اسکی بھی حقیقت اچھی طرح واضح کر دی ہے۔ پھر تعجب ہے کہ مولوی فیضپوری کو اس ایجاد سے کیا فائدہ؟ کیونکہ مولوی فیضپوری تو چھ مستقل نمازوں کے قائل ہیں۔ شک کی بناء پر کوئی نماز پڑھنا اور چیز ہے اور چھ مستقل نمازوں کا قائل ہونا اور چیز ہے مثلاً وضوء میں شک ہو جانے سے تیمم بھی کر لینا اس کے یہ معنے نہیں کہ ہر ایک مستقل فرض ہے بلکہ صرف شک کے عارضہ سے دونوں کو جمع کر لیا ہے۔ ٹھیک اسی طرح ظہر احتیاطی والوں کا خیال ہے اگرچہ یہ خیال غلط ہے چنانچہ ہم نے حصہ ۲ کے اخیر میں اسکی تردید کی ہے۔ مگر وہ اسی خیال سے جمع کرتے ہیں برخلاف مولوی فیضپوری کے کہ یہ ظہر کو اسی طرح ایک مستقل اور الگ فرض کہتے ہیں جیسے دوسری نمازیں نہ جمعہ اسکی جگہ ہے نہ یہ جمعہ کی جگہ ہے۔ ہر ایک اپنی اپنی جگہ الگ فرض ہے پس مولوی فیضپوری کا ظہر احتیاط والوں کے اقوال افعال کا یہاں ذکر کرنا گویا اپنے

---

[1] یہ عوام کی رسم ہے جو فاطمہ رض کی یادگار کے طور پر پکایا جاتا ہے اسمیں وہی عورتیں شریک ہو سکتی ہیں جنکی ایک شادی ہوئی ہے کیونکہ فاطمہ رض کی ایک ہی شادی ہوئی تھی۔ یہ رسم شاہجہان کے وقت نورجہان کو شرمندہ کرنے کے لئے بعض بیگمات نے ایجاد کی تھی یہاں تک کہ بڑے بڑے گھرانوں میں داخل ہو گئی۔ شاہ اسمٰعیل صاحب نے اسکو اس گھرانے سے خارج کیا۔ نیز اس گھرانے میں نکاح بیوہ نہ ہوتا تھا اس رسم کو بھی شاہ اسمٰعیل صاحب نے مٹایا۔ ۱۲ منہ

سابقہ قول سے رجوع ہے۔ والحمد للہ علیٰ ذلک۔

خاتمہ بحث

الحاصل اس محمد حسن فیضپوری نے ہر دو مشرب سے جمعہ کے دن چھ نمازیں دائمی مستقل ثابت کی ہیں اور کہا ہے کہ ہمارے پیش کردہ دلائل کا کوئی جواب قیامت تک نہ دے سکیگا اور کوئی اہلحدیث ایسی دلیل پیش نہ کر سکے گا کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ جمعہ کے دن صرف جمعہ پڑھا گیا اور ظہر نہیں پڑھی تاکہ نسخ ثابت ہو۔

ہم نے کہا کہ اگر جمعہ کے دن چھ نمازیں ہیں تو پھر جمعہ کی طرح ظہر کی جماعت کیوں نہیں کراتے؟ تو انہوں نے کہا کہ کنز العمال میں حضرت علی رضؓ سے مروی ہے:۔ عن علی قال لا یجمع القوم الظھر یوم الجمعۃ فی موضع یجب علیھم فیہ شھود الجمعۃ (ترجمہ) حضرت علی رضؓ سے روایت ہے کہ جمعہ کے دن قوم جماعت سے ظہر نہ پڑھے۔ ایسی جگہ جہاں ان کو جمعہ کے لئے حاضر ہونا واجب ہے۔" اس سے مراد جماعت لیتے ہیں۔ ہم ظہر کا پڑھنا مراد لیتے ہیں۔ بالآخر معلوم ہوا کہ یہ قول بے سند ہے۔[1]

نیز انہوں نے کہا کہ آیہ جمعہ اذا نودی للصلوٰۃ میں اذان دونوں نمازوں (جمعہ اور ظہر) کی ہی ہے۔[2] چنانچہ رسالہ اثبات الظہر میں بھی فیضپوری نے لکھا ہے کہ نودی للصلوٰۃ میں جمعہ بمعہ ظہر مراد ہے۔ پس انتشار بعد الجمعۃ والظہر ہوگا کیونکہ صلوٰۃ اسم جنس کے طور پر قلیل کثیر سب پر بولا جاتا ہے[3]۔ نیز فقط مفرد کا اطلاق تثنیہ پر آجاتا ہے[4]

---

[1] پھر اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ جمعہ سے رہ جائیں وہ اگر چاہیں کہ ظہر جماعت سے ادا کریں تو یہ جائز نہیں۔ بعض علماء اس کے قائل ہیں۔ ملاحظہ ہو مغنی ابن قدامہ مع الشرح الکبیر۔ اور حضرت علی رضؓ اس سے منع کرتے ہیں تاکہ جمعہ کی شان میں فرق نہ آئے۔ ۱۲ (عبداللہ امرتسری)

[2] دونوں کی اذان ہو تو مسجد میں باقاعدہ جماعت دونوں کی ہونی چاہئے کیوں کہ دونوں مستقل فرض ہیں۔ پس جمعہ مع ظہر مراد نہ ہوا پس انتشار بھی صرف بعد الجمعہ ہوگا۔ ۱۲ (عبداللہ امرتسری)

[3] اسم جنس مراد ہو تو اس میں دو خرابیاں ہیں ایک یہ کہ عصر بھی اس میں داخل ہو جائیگی بلکہ مغرب کی نماز کو کوئی دن کی نماز کہدے تو وہ بھی اس میں آجائیگی پس انتشار ان سب کے بعد ہوگا۔ دوم ظہر کی بھی جماعت ضرور ہوگی کیونکہ اس کے لئے اذان ہوئی ہے۔ اور یہ کہنا کہ جمعہ کی جماعت سے ثواب حاصل ہو گیا یہ صحیح نہیں کیونکہ تم نے ظہر کو جمعہ سے الگ اور مستقل فرض شمار کرکے چھ نمازیں مانی ہیں۔ پس ایک کی جماعت سے دوسری کی ادا نہیں ہو سکتی۔ ۱۲ (عبداللہ امرتسری)

[4] مفرد کا اطلاق تثنیہ پر اسی وقت ہوتا ہے جب حکم ایک ہو۔ مثلاً رسولؐ کی رضا بعینہٖ خدا کی رضا ہے اور خدا کی رضا بعینہٖ رسول کی رضا ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کی ایک ہی دعوت تھی۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ ملاحظہ ہو)

جیسے فمن ربکما یا موسیٰ۔ یعنی اے موسیٰ و ہارون۔ دوسری جگہ یہ وارد ہے واللہ و رسولہ احق ان یرضوہ ای یرضوھما۔ وغیرہ جیسے اقیموا الصلوٰۃ میں صلوٰۃ کا لفظ سب نمازوں کو شامل ہے ویسے ہی نودی للصلوٰۃ میں اور قضیت الصلوٰۃ میں جمعہ بمعہ ظہر مراد ہے۔ اور جماعت بایں وجہ ضروری نہیں ہے کہ جمعہ کی جماعت سے ثواب حاصل ہو چکا۔

رسالہ کے خرافات ختم ہوئے۔ آپ جواب عنایت کریں۔ (ابوالشکور عبدالقادر گنگوہی حصاری)

جواب

ہر ایک بات کا جواب ساتھ ساتھ دیا جا چکا ہے اور خاتمہ بحث میں جو کچھ فریق ثانی نے خرافات آپ نے لکھے ہیں ان کا جواب بھی ساتھ ساتھ حاشیہ میں دیدیا گیا ہے۔ ویسے تو فریق ثانی کو اپنے استدلالات پر بڑا فخر ہے یہاں تک کہ پیشگوئی بھی کر دی کہ قیامت تک کوئی جواب نہ دے سکیگا مگر حقیقت یہ ہے کہ آپکا کہنا بالکل درست ہے۔ یہ وہ خرافات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فیضپوری کی عقل ٹھکانے نہیں۔ استدلالات کمزور ہونے کے علاوہ فیضپوری کو یہ پتہ نہیں کہ میرے قلم سے کیا نکل رہا ہے۔ کہیں کچھ کہتا ہے کہیں کچھ۔ دیکھئے یہاں تو کہا ہے کہ اذان دونوں نمازوں کی ہے اور دونوں نمازوں سے فراغت کے بعد فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ ہے۔ اور دلیل چہارم میں عبداللہ بن بسر کی کے واقعہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ پہلے ہے اور نماز ظہر بعد ہے۔ اور اعتراض نمبر ۱ کے جواب میں اَلْاَرْضِ کے معنے مسجد کیکر خود فَانْتَشِرُوْا ہی کو ظہر بنا دیا ہے۔ اور اعتراض نمبر ۲ کے جواب میں ابراہیم نخعی سے ثابت کی ہے کہ ظہر جمعہ سے بھی پہلے ہے۔ اس صورت میں نہ فَانْتَشِرُوْا ظہر کیلئے رہا نہ وَاذْکُرُوا اللّٰہَ ذِکْرًا کَثِیْرًا۔ پھر اگر ظہر کی اذان جمعہ سے بھی پہلے ہے تو اس صورت میں اِذَا نُوْدِیَ میں اذان ظہر کیلئے نہ رہی۔ اور اگر اذان کے بعد ہے تو اذان اصل ظہر کیلئے ہوئی اور ظہر کی جماعت جمعہ سے بھی اہم ہو گئی۔ لیکن اہمیت تو کجا یہ لوگ اسکو جماعت ہی سے نہیں پڑھتے۔

ناظرین خیال فرمائیں کہ کسقدر گڑبڑ ہے۔ پھر اعتراض نمبر ۲ کے جواب میں کہا ہے کہ دوپہر کے آرام اور کھانے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) موسیٰ علیہ السلام اصل تھے اور ہارون علیہ السلام مؤید تھے۔ اسی بناء پر دوسری جگہ فرمایا اِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (پ ۱۹ ع ۶) یعنی ہم دونوں ملکر رب العالمین کے ایک رسول ہیں" اور یہاں جمعہ کی ادائیگی ظہر کی ادائیگی نہیں نہ ظہر کی ادائیگی جمعہ کی ادائیگی ہے اور نہ ایک کی جماعت دوسرے کی ہے کیونکہ دونوں مستقل اور الگ الگ فرض ہیں۔ پس یہ قیاس صحیح نہیں۔ ۱۲ (عبداللہ امرتسری)

سے فارغ ہو کر ظہر پڑھی جا سکتی ہے کیونکہ اسکو ذرا ٹھنڈی کرکے پڑھنا ہے" اور یہاں لکھا ہے کہ اذان دونوں کے لئے ہوتی ہے اور دونوں سے فارغ ہو کر فَانْتَشِرُوْا ہے۔

اور اعتراض نمبر ۳ کے جواب میں فَانْتَشِرُوْا کے بعد ظہر تسلیم کی ہے عجب گورکھ دھندا ہے۔ قرآن وحدیث کو کھیل بنا رکھا ہے۔ خدا اس سے بچائے اور ان کے ادب واحترام کی توفیق بخشے آمین۔

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ۞

والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین

وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین ۞

عبداللہ امرتسری

متعلق تتمۂ اطفاء الشمعہ حصہ ۲

(۱) جو امام کے ساتھ رکعت سے کم پائے کیا اُسکو جماعت مل گئی یا فوت ہو گئی؟ اور کیا اس حالت میں مقتدی مسافر امام مقیم کے پیچھے پوری نماز پڑھے یا دوگانہ
(۲) کیا امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے؟

بخدمت جناب مولٰنا حافظ عبداللہ صاحب ظلہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گذارش کمترین کی یہ ہے کہ آنجناب نے تتمۂ اطفاء الشمعہ حصہ ۲ کے آخر میں فرمایا ہے کہ جو امام کے ساتھ ایک رکعت پائے اُس نے نماز پالی..... اور اگر رکعت سے کم پائے تو پوری جماعت نہیں پائی بلکہ ناقص پائی جس کا مطلب یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں داخل ہو گیا..... اگر یہ مسافر ہو اور امام مقیم ہو تو امام کی اقتداء میں داخل ہونے کی وجہ سے اسکو پوری پڑھنی پڑیگی۔ اور اگر امام نے غلطی سے بے وضوء نماز پڑھا دی تو جیسے امام کی نماز نہیں ہوگی اس کی بھی نہیں ہوگی کیونکہ امام کی اقتداء میں داخل ہو گیا" انتہی

پہلا مسئلہ آپکا یہ مسئلہ قابل نظر ثانی ہے۔ آپ اس پر دوبارہ غور فرماویں کیونکہ حدیث میں ہے من ادرك ركعة من الصلوٰة فقد ادرك الصلوٰة۔ ترجمہ جس نے ایک رکعت پالی اُس نے نماز پالی" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ادراک جماعت کا ساتھ ادراک رکعت کامل کے ہے جو مسبوق امام کے ساتھ آخری تشہد یا رکوع کے بعد سجدہ وغیرہ میں ملتا ہے وہ مدرک امام کی نماز کا اور جماعت کا نہیں ہے۔ ہاں مدرک ثواب جماعت کا ہے اور جماعت کا ثواب بغیر اقتداء امام کے بھی مل سکتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے:۔ من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله مثل اجر من صلاها وحضرها لا ينقص ذلك من اجورهم شيئا رواه ابوداؤد والنسائی۔ (ترجمہ) جو شخص اچھی طرح وضوء کر کے نماز کے لئے مسجد میں گیا پس لوگوں کو پایا کہ وہ نماز پڑھ چکے ہیں تو خدا اسکو اتنا ہی اجر دیگا جتنا شامل ہونیوالے نمازیوں کو دیتا ہے اس کا اجر ان کے اجروں کو کمی نہیں کریگا"

لیکن یہ بھی اس شرط سے کہ وہ نماز پڑھنے کا عادی ہو اور یہ تاخیر بوجہ تقصیر نہ ہوئی ہو۔ اور جماعت کے فوت ہونے کا اسکو افسوس لاحق ہؤا ہو ورنہ نہیں۔ بہرکیف بغیر ادراک کامل رکعت کے مدرک جماعت کا نہیں ہے۔ مسئلہ اقتداء در نماز جمعہ بھی اس بات کا مؤید ہے کہ جس نے ایک رکعت پالی اُس نے جمعہ پالیا اور جس نے رکعت سے کم پایا اسکو ظہر پڑھنی پڑیگی اس نے امام کی نماز نہیں پائی۔ بنابریں اگر مسافر نے مقیم کی اقتداء آخری

سجدوں یا تشہد میں کی تو اس پر اتمام لازم نہیں ہے وہ قصر پڑھ سکتا ہے کیونکہ اس نے بوجہ نہ پانے رکعت کامل کے امام کی نماز نہیں پائی۔ یہ مذہب تو حنفیہ کا ہے کہ اگر یک لحظہ اقتداء مسافر کی مقیم سے واقع ہو گئی تو اس پر اتمام لازم ہوا مگر یہ ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔ افسوس ہے آپ نے بھی مسئلہ اقتداء در نماز جمعہ اور حدیث ادراک رکعت کو سمجھتے ہوئے ضعیف مذہب اختیار کر لیا۔ جناب شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ شرح موطا میں رقمطراز ہیں: "فقیر گوید در اینجا بنظر اِ بحدیث من ادرک رکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ وبمسئلہ اقتداء در نماز جمعہ بلکہ ظاہر آں مے نماید کہ اگر یک رکعت با امام یافت اتمام کند والا قصر۔ انتہی۔ (ترجمہ) مقتدی مسافر کا امام مقیم کے پیچھے پوری نماز پڑھنا یہ محل اعتراض ہے بوجہ حدیث من ادرک رکعۃ کے کیونکہ اسمیں پوری رکعت کا ذکر ہے اور بوجہ مسئلہ اقتداء کے نماز جمعہ میں کیونکہ اسمیں پوری رکعت پائے تب جمعہ ملتا ہے ورنہ نہیں، بلکہ ظاہر یہی ہے کہ پوری رکعت پائے تو مسافر مقتدی امام مقیم کے پیچھے پوری پڑھے ورنہ دوگانہ پڑھے۔"

جب آپ حنفیہ کا مذہب اختیار کریں گے تو پھر تشہد میں ملنے سے آپکو جمعہ پانا بھی تسلیم کرنا پڑیگا جیسے مولانا عبدالرحمن مبارکپوری مرحوم نے تحفۃ الاحوذی میں اختیار کر لیا ہے۔ فتدبر۔

دوسرا مسئلہ۔ اسی طرح آپ کا یہ فرمان بھی درست نہیں ہے کہ اگر امام نے غلطی سے بے وضو نماز پڑھا دی تو جیسے امام کی نماز نہیں ہوگی اس کی بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ امام کی اقتداء میں داخل ہو گیا کیونکہ آپ کا یہ مسئلہ مندرجہ ذیل دلائل کے خلاف ہے:۔

عن البراء بن عازب قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم ولیس ھو علی وضوء فتمت للقوم واعاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ (ترجمہ) براء بن عازب رضہ سے روایت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قوم کو بے وضو نماز پڑھائی پس قوم کی پوری ہو گئی اور آپ نے لوٹائی۔" اس حدیث پر امام دارقطنی رح نے سکوت فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ قابل استدلال ہے مگر تعلیق مغنی میں اس کا ضعف ثابت کیا گیا ہے لیکن تاہم یہ استدلال سے نہیں گرتی کیونکہ اس کی تائید دیگر دلائل سے ہوتی ہے۔ دارقطنی میں ہے:۔ ان عمر صلی بالناس وھو جنب فاعاد ولم یامرھم ان یعیدوا۔ ترجمہ:۔ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو نماز پڑھائی اور وہ جنبی تھے پس خود نماز لوٹائی اور لوگوں کو لوٹانے کا امر نہیں کیا اس کے راوی سب ثقہ ہیں۔ عن سالم عن ابیہ فی رجل صلی بقوم وھو علی غیر وضوء قال یعید ولا یعیدون۔ ترجمہ:۔ سالم اپنے باپ عبداللہ بن عمر رضہ سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص بے وضوء لوگوں کو نماز پڑھا دے وہ نماز لوٹائے اور لوگ نہ لوٹائیں۔" اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ عن انس قال دخل رسول اللہ صلعم فی صلوٰتہ فکبر وکبرنا معہ ثم اشار الی القوم کما انتم فلم نزل قیاما حتی اتانا رسول اللہ صلعم قد اغتسل ورأسہ یقطر ماء۔ ترجمہ:۔ انس رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نماز میں داخل ہوئے پس تکبیر کہی اور ہم نے بھی آپ کے ساتھ تکبیر کہی پھر قوم کی طرف اشارہ کیا کہ اسیطرح ٹھہرے رہو پس ہم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آئے اور آپ کا سر پانی سے ٹپکتا تھا۔" اس حدیث میں اعادہ نماز یا استیناف کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے مقابلہ میں آپ وہ حدیث ذکر کرنے کی تکلیف گوارا نہ کریں جس میں ذکر ہے کہ فاتی رسول اللہ صلعم حتی اذا قام فی مصلاہ قبل ان یکبر ذکر فانصرف۔ الحدیث۔ ترجمہ:۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آئے یہاں تک کہ جب مصلے پر کھڑے ہوئے تکبیر سے پہلے تو غسل جنابت یاد آیا پس غسل کے لئے چلے گئے" کیونکہ امام نووی نے خلاصہ میں فرمادیا ہے کہ یحمل اختلاف الروایۃ فی انہ علیہ السلام انصرف قبل ان یکبر او بعد ان کبر علی انھما قضیتان انتہی۔ ترجمہ:۔ یہ

اختلاف روایت کا کہ ایک میں غسل کیلئے تکبیر سے پہلے جانے کا ذکر ہے اور ایک میں بعد یہ اس بنا پر ہے کہ یہ دو واقعے الگ الگ ہیں۔" حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بے وضو امام یا جنبی کی اقتداء اگر لاعلمی کی وجہ سے ہوگئی ہے تو مقتدی پر اعادہ نماز نہیں ہے اور جو اعادہ کے قائل ہیں جیسے حنفیہ تو ان کا مذہب بے دلیل ہے۔ آپ بھی اس کے قائل ہیں تو آپ کو بھی اس سے رجوع کرنا چاہیئے یا کوئی صریح دلیل پیش کرنی چاہیئے۔ پس آپ ان مسائل پر دوبارہ نظر فرما کر میری تسلی فرماویں تاکید ہے۔ فقط والسلام

از خادم اہل شعور ابو شکور عبد القادر گنگوی حصاری غفرلہ

جوابات

جواب ۱: وعلیکم السلام آپ نے بڑی دلیل حدیث من ادرك ركعة پیش کی ہے حالانکہ اس کا جواب اسی تمہ میں موجود ہے۔ آپ نے شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کا اس سے استدلال ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس حدیث سے ادراک جماعت مراد ہے لیکن جب اس کے اور معنے بھی ہیں تو پھر بحکم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اس سے استدلال صحیح نہ ہوا۔ اگر یہ خیال ہو کہ یہ معنے ایک بڑے شخص (شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ) نے کیا ہے تو اس کے لئے آپ نووی شرح مسلم وغیرہ دیکھیں انہوں نے دوسرے معانی بھی لکھے ہیں۔

علاوہ اس کے اگر اس حدیث میں ادراک جماعت . . . مراد ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رکعت سے کم پانے سے ادراک جماعت نہ ہو۔ امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ ایک رکعت سے کم کا ادنیٰ درجہ چونکہ تکبیر تحریمہ ہے اور تکبیر سے ادراک مشکل سے محسوس ہوتا ہے کیونکہ ذرا سا وقت ہے اور رکعت سے نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے اس لئے رکعت کا خاص طور پر ذکر کیا۔ یہ مطلب نہیں کہ رکعت سے کم میں ادراک نہیں ہوتا کیونکہ جیسے رکعت سے کم جزو ہے اسی طرح رکعت بھی جزو ہے۔ پس فرق کی کوئی وجہ نہیں۔

یہ تو امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے اور میں نے تمہ میں لکھا ہے کہ رکعت کو خاص اسلئے کیا ہے کہ نماز کا ادنیٰ درجہ ایک رکعت ہے۔ جیسے ایک وتر جائز ہے تو گویا ایسا ہو گیا کہ ساری نماز پالی جس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہوا کہ کامل جماعت مل گئی۔ اگر رکعت سے کم پائے تو اس صورت میں جماعت تو مل جاتی ہے لیکن ناقص جماعت ملتی ہے جیسے کوئی بلند آواز سے آمین نہ کہے اُسکی نماز تو ہو جائیگی لیکن اس میں کمی ضرور آجائیگی مگر لوٹانی نہیں پڑیگی۔ ٹھیک اسی طرح رکعت سے کم پانیوالے کو سمجھ لینا چاہیئے کہ جماعت کے ساتھ نماز ہو گئی خواہ پوری پانیوالے سے کم درجہ ہی۔ اور نووی کی دلیل کے علاوہ میں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ حکم ہے کہ جس حالت میں امام کو پائے تو اس حالت میں امام کے ساتھ شامل ہو جائے۔ اس سے مقصد یہی ہے کہ الگ نیت باندھنے سے جماعت کی مخالفت پائی جاتی ہے تو پھر ضروری ہے کہ جماعت کے ساتھ شامل ہونے سے جماعت میں شامل سمجھا جائے۔ علاوہ اس کے ایک دلیل اور ملاحظہ ہو۔ منتخب کنز العمال میں ہے :- من ادرك الامام جالسا قبل ان یسلم فقد ادرك الصلوة وفضلها (ابن عساكر) في تاريخه عن ابي هريرة۔ (منتخب کنز العمال جلد ۳ صفحہ ۲۵۶) یعنی جو امام کو تشہد میں پائے سلام پھیرنے سے پہلے اس نے نماز پالی اور اس کی فضیلت بھی پالی۔"

لیجئے! اب تو اس مسئلہ کا فیصلہ ہو گیا اور کسی قسم کا شبہ نہ رہا۔

جواب ۲: براء بن عازبؓ کی روایت میں جویبر بن سعید راوی متروک ہے، نیز اس میں عیسیٰ بن عبداللہ ضعیف ہے۔ اور ضحاک بن مزاحم جو براءؓ سے روایت کرتا ہے اس کی براء بن عازبؓ سے ملاقات نہیں ہوئی ایسی سخت ضعیف حدیث تائید سے بھی قابل استدلال نہیں ہوتی ہے۔

حضرت عمرؓ کا واقعہ یہ ہے کہ وہ فجر کی نماز پڑھا کر اپنی زمین میں گئے جو مقام جُرف میں تھی جو مدینہ سے تین میل ہے وہاں اُن کو جنبی ہونے کا پتہ لگا۔ ایسی حالت میں لوگوں کو اعادے کا حکم دینا مشکل تھا۔ ممکن ہے، ایسی مجبوری میں اُن کے نزدیک معافی ہو۔ پھر یہ صحابی کا فعل ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ کی روایت کی سند اگرچہ صحیح ہے مگر یہ روایت بھی . . . . قول صحابی ہے انکے مقابلہ میں قول صحابی بھی ہے اور مرفوع روایتیں بھی ہیں حضرۃ علیؓ کا فعل اور قول ہے کہ انہوں نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی پھر خود بھی لوٹائی اور لوگوں کو بھی لوٹانے کا حکم دیا۔

اور سعید بن مسیب سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھا دی۔ پھر آپؐ نے بھی لوٹائی اور لوگوں نے بھی لوٹائی۔ ملاحظہ ہو دار قطنی ص ۱۳۹۔

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر براء بن عازبؓ کی روایت سے کم نہیں بلکہ کچھ بہتر ہیں۔ ان کے علاوہ اور سنیے: منتخب کنز العمال میں ہے:- اذا فسدت صلوٰۃ الامام فسدت صلوٰۃ من خلفہ (خط) فی المتفق و المفترق عن ابی ھریرۃ (منتخب کنز العمال جلد ۳ ص ۲۲۶) یعنی جب امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدیوں کی بھی فاسد ہو جاتی ہے۔" اس حدیث نے تو بالکل فیصلہ ہی کر دیا۔ پھر اسکی مؤید اور روایتیں بھی ہیں۔ ایک ان سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:- اجعلوا ائمتکم خیارکم فانھم وفدکم فیما بینکم وبین اللہ عزوجل۔ (دارقطنی باب تخفیف القراءۃ لحاجۃ وباب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقوم الامام فوق شئی الخ ص ۱۹۶) یعنی اپنے بہتر لوگوں کو امام بنایا کرو کیونکہ وہ تمہارے اور خدا کے درمیان قاصد ہیں۔ قاصد ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انکی نماز کا تمہاری نماز میں اثر ہے۔ جب ان کی نماز ہی نہ ہوئی تو وہ قاصد نہ بنے۔

ایک اور حدیث میں ہے الامام ضامن۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام مقتدی کا نماز میں ضامن ہے جب اسکی نماز ہی نہیں تو ضامن کس چیز کا۔ ملاحظہ ہو عون المعبود باب فی الجنب یصلی بالقوم وھو ناس ص ۹۵۔

رہی انسؓ کی حدیث جو آخر میں آپ نے پیش کی ہے۔ اس کا فیصلہ سنیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:- ویمکن الجمع بینھما بحمل قولہ کبر علی اراد ان یکبر او بانھما واقعتان ابداہ عیاض والقرطبی وقال النووی انہ الاظھر وجزم بہ ابن حبان کعادتہ فان ثبت والا فما فی الصحیحین اصح (فتح الباری جزء ۳ صفحہ ۲۵۵) یعنی ان دونوں حدیثوں میں دو طرح سے موافقت ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ تکبیر کہنے سے یہ مراد ہو کہ تکبیر کہنے کا ارادہ کیا۔ دوم یہ کہ یہ الگ الگ واقعے ہیں۔ قاضی عیاض رح اور قرطبی رح نے یہ احتمال پیدا کیا ہے اور امام نووی رح نے کہا ہے کہ زیادہ واضح یہی ہے اور ابن حبان رح نے اپنی عادت کے موافق اسی کے ساتھ جزم کیا ہے (گویا پہلا احتمال ذکر ہی نہیں کیا)، پس موافقت کی یہ دو صورتیں اس وقت ہیں جب تکبیر کہنے کی روایت ثابت ہو جائے ورنہ جو صحیحین میں ہے کہ تکبیر کہنے سے پہلے لوٹے وہ زیادہ صحیح ہے یعنی وہ راجح ہے۔"

چونکہ انسؓ کی روایت جس میں تکبیر کہنے کا ذکر ہے اس کے مرسل اور موصول ہونے میں اختلاف ہے اس لئے حافظ ابن حجر رح نے فرمایا کہ اگر ثابت ہو جائے تو موافقت کی ضرورت ہے ورنہ جو کچھ صحیحین میں ہے کہ تکبیر سے پہلے لوٹے یہ راجح ہے۔

نیل الاوطار جلد ۳ ص ۔۔۔ میں امام شوکانی رح نے بھی اسی طرح لکھا ہے۔ اسی طرح عون المعبود جلد اول صفحہ ۹۰ میں لکھا ہے بلکہ

بلکہ بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اس مسئلہ میں دو فریق ہیں ایک فریق کہتا ہے مقتدی نماز نہ لوٹائے۔ دوسرا کہتا ہے لوٹائے۔ صاحب عون المعبود فریقین کے دلائل لکھکر اخیر میں بطور فیصلہ لکھتے ہیں:-

يمكن ان يقال من قبل الطائفة الثانية ان الروايات التي فيها انه صلى الله عليه وسلم انصرف بعد ما كبر ودخل في الصلوة لا تقاوم رواية ابي هريرة التي فيها انه صلى الله عليه وسلم انصرف قبل التكبير والدخول في الصلوة لان هذه الروايات بعضها مرسلة وبعضها مرفوعة فاما المرسلة فمرسلة واما المرفوعة فرواية ابي بكرة وان صححها ابن حبان والبيهقي لكن اختلف في ارسالها ووصلها قاله الحافظ ورواية انس وان كان جيد الاسناد اختلف في وصلها وارسالها ايضا كما قال الحافظ واما رواية ابي هريرة التي اخرجها ابن ماجة فقال الحافظ في اسنادها نظر واما رواية علي مرفوعة فمدار طرقها على ابن لهيعة فلما لم تصلح هذه الروايات لمعارضة حديث ابي هريرة الذي اخرجه المؤلف والشيخان ظهر انه لا حاجة لدفع التعارض الى القول بانهما واقعتان مع انه ليس في هذه الروايات ما تدل على تعدد الواقعة ولا حاجة ايضا الى ارتكاب التجوز في معنى كبر ودخل ولاجل ذلك ايضا ان الاستدلال بهذه الروايات على صحة صلوة المامومين خلف الامام الجنب الناسي ليس بتام وكذا الاستدلال على هذه المسئلة بما اخرجه مالك من فعل عمر رضي الله عنه وبما اخرجه البيهقي من فعل عثمان وعبد الله بن عمر ليس بتام ايضا لانه افعالهم واما القطع بانهم انما فعلوا ما فعلوا الا انهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم يفعله فغير مقطوع لان للاجتهاد مجالا في هذه المسئلة مع انه معارض لحديث ابي هريرة المرفوع الصحيح الامام ضامن وكذا الاستدلال بحديث يصلون بكم فان اصابوا فلكم ولهم وان اخطئوا فلكم وعليهم ليس بتام ايضا لانه ليس المراد به الخطأ المقابل للعمد لانه لا اثم فيه بل المراد ارتكاب الخطيئة وهذه المسئلة ليست من هذا الوادي فتامل

ترجمہ: طائفہ ثانی کی طرف سے یہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ روایتیں جن میں ہے کہ انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ما کبر ودخل فی الصلوۃ یہ روایتیں ابوہریرہ رض کی اس روایت کے برابر نہیں ہیں جس میں ہے کہ انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل التکبیر والدخول فی الصلوۃ کیونکہ ان ۔۔۔۔ روایتوں میں بعض تو مرسل ہیں اور بعض مرفوع مرسل تو مرسل ہیں ہی۔ رہ گئیں مرفوع تو ابوبکرہ کی روایت کو اگرچہ ابن حبان اور بیہقی نے صحیح بتایا ہے لیکن اس کے ارسال اور وصل میں اختلاف ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر رح نے کہا ہے اور حضرت انس رض کی روایت اگرچہ جید الاسناد ہے مگر اس کے وصل و ارسال میں بھی اختلاف ہے جیسا کہ حافظ رح نے فرمایا ہے اور ابوہریرہ رض کی وہ روایت جسکی تخریج ابن ماجہ رح نے کی ہے اسکے متعلق حافظ کہتے ہیں کہ اسمیں نظر ہے اور حضرۃ علی رض کی مرفوع روایۃ کا مدار طرق ابن لہیعہ پر ہے اور وہ ضعیف ہیں پس یہ روایتیں جب ابوہریرہ کی اس روایت کے جسکی مؤلف و شیخان نے تخریج کی ہے ناقابل معارضہ ہیں تو ظاہر ہے کہ کوئی ضرورت نہیں کہ یہ کہیں کہ دونوں قسم کی روایتیں دو واقعے ہیں باوجودیکہ ان روایات میں کوئی ایسی چیز نہیں جو تعدد واقعہ پر دال ہو۔ اور نہ ضرورت ہے اسکی کہ معنی کبر و دخل میں ارتکاب مجاز کیا جائے۔

اب آپ پر واضح ہوگیا ہوگا کہ ان روایتوں سے امام جنب ناسی کے پیچھے مقتدیوں کی صحت صلوۃ پر استدلال کرنا درست نہیں۔ اسی طرح اس مسئلہ پر اس روایت سے استدلال کرنا جسکی تخریج امام مالک رح نے حضرت عمر رض کے فعل سے کی ہے اور اس روایت سے جسکی تخریج بیہقی رح نے فعل عثمان رض اور عبداللہ بن عمر رض سے کی ہے، درست نہیں کیونکہ یہ ان کے افعال ہیں۔ باقی رہا یہ کہ انہوں نے وہی کیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا مقطوع اور غیر متیقن ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد کو دخل ہے نیز ابوہریرہ رض کی حدیث مرفوع صحیح الامام ضامن کے یہ معارض ہے نیز حدیث یصلون بکم فان اصابوا فلکم ولہم وان اخطئوا فلکم وعلیہم سے بھی استدلال کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں پر خطا مقابل عمد مراد نہیں کیونکہ اس میں گناہ ہی نہیں بلکہ مراد ارتکاب خطیئہ ہے اور یہ اس مبحث کی بات ہی نہیں ہے۔ تامل۔

خلاصہ اس تفصیل کا یہ ہے کہ یہاں پر تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ ابوبکرہؓ وغیرہ کی حدیث صحیح ہی نہیں پس ابوہریرہؓ کی حدیث سے تعارض نہ ہوا کیونکہ تعارض کیلئے دونوں کی صحت ضروری ہے۔ دوسری صورت یہ کہ اگر بالفرض ابوبکرہؓ وغیرہ کی حدیث صحیح ہو تو کبّر کا معنی اَرَادَ اَنْ یُّکَبِّرَ ہے یعنی تکبیر کہنے سے مراد یہ ہے کہ تکبیر کہنے کا ارادہ کیا جیسے حدیث میں ہے کہ جب تُو بیت الخلاء میں داخل ہو تو دعا اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ پڑھے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ جب داخل ہونیکا ارادہ کرے اسوقت پڑھے کیونکہ اندر داخل ہو کر پڑھنے میں بے ادبی ہے ٹھیک اسی طرح یہاں بھی ارادہ مراد ہے اور دو حدیثوں میں موافقت کی خاطر ایسی تاویل کا کوئی حرج نہیں تیسری صورت یہ ہے کہ دو واقعے قرار دئیے جائیں تاکہ موافقت کی ضرورت ہی پیش نہ آئے ——— صاحب عون المعبود اول صورت کی طرف مائل ہیں اور حافظ ابن حجرؒ اور امام شوکانیؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور امام نوویؒ نے اگرچہ تیسری صورت کو اظہر (زیادہ واضح) کہا ہے لیکن ہم اپنی حالتوں پر نظر ڈالتے ہیں تو بجائے اظہر ہونے کے اسکو بہت بعید پاتے ہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمیں ساری عمر میں ایک آدھ دفعہ بھی شاید ہی ایسا حادثہ پیش آتا ہو تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر بار بار کا خیال کس طرح کر سکتے ہیں خاصکر جبکہ اول سے آخر تک واقعہ کی صورت شکل بھی ملتی جلتی ہے اور دونوں جگہ تکبیر ہی کے موقعہ پر جنابت کے یاد آنے کا ذکر ہے اور ساتھ ہی ایک روایت صحت کو بھی نہیں پہنچتی تو ایسی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بار بار اس حادثہ کے پیش آنیکا خیال اور کمزور ہو جاتا ہے پس امام نوویؒ کا اسکو اظہر کہنا ٹھیک نہیں۔ پھر اگر امام نوویؒ نے اسکو اظہر کہا ہے تو اسکے مقابلہ میں حافظ ابن حجرؒ وغیرہ پہلی صورت کی طرف مائل ہیں تو بتلائیے کسکو لیں اور کسکو چھوڑیں اور قاضی عیاضؒ اور قرطبیؒ نے تیسری صورت کو ایک احتمال قرار دیا ہے اور احتمال سے استدلال صحیح نہیں اور ابن حبان نے اسکو اگرچہ جزم کے ساتھ بیان کیا ہے مگر حافظ ابن حجرؒ نے یہ کہکر کہ "یہ انکی عادت ہے" اسکو ناپسند کیا ہے۔ بہرصورت محل استدلال میں اس حدیث کا پیش کرنا آپکو مفید نہیں۔

پھر یہاں ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ یہ ضرور نہیں کہ شرائط نماز میں جزو کل کا ایک ہی حکم ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جزء نماز میں کوئی شرط نماز نہ پائی جائے تو وہ جزء صحیح سمجھی جائے اگر کل میں پائی جائے تو کل صحیح نہ ہو چنانچہ مشکوٰۃ باب الستر فصل ۲ میں حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اپنا جوتہ اتار دیا صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے اتار دئیے۔ نماز سے فراغت کے بعد آپؐ نے صحابہؓ سے جوتے اتارنے کی وجہ دریافت کی تو انہوں نے کہا آپکو دیکھکر ہم نے اتارے ہیں۔ آپ نے فرمایا میرے پاس جبریلؑ آئے اور خبر دی کہ تیرے جوتے میں قذر (گندگی) ہے جب ایک تمہارا مسجد میں آئے تو جوتے کو دیکھے اگر اسمیں گندگی ہو تو اسکو رگڑے اور اس میں نماز پڑھے۔"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کچھ حصہ نماز کا غلطی سے بے طہارت ادا ہو جائے تو وہ لوٹانا ضروری نہیں۔ نہ امام کو نہ مقتدی کو اور جنابت کی حدیث میں تو بہت تھوڑا حصہ ادا ہوا تھا کیونکہ صرف تکبیر ہی کہی تھی اس بناء پر ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تکبیر بھی صحیح ہو اور مقتدیوں کی بھی صحیح ہو پس اس بناء پر اس حدیث سے یہ استدلال آپکا غلط ہو گیا کہ امام کی نماز فاسد ہوئی اور مقتدیوں کی صحیح ہوئی کیونکہ یہاں دونوں کی صحیح ہوئی۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ نماز چھوڑ کر جانے کی وجہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ تکبیر کہنی پڑی ہو اور مقتدیوں کی قائم رہی ہو جیسے امام کا درمیان میں وضو ٹوٹ جاتا ہے تو مقتدیوں کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا ٹھیک اسی طرح یہاں سمجھ لینا چاہیئے۔

اسکے علاوہ اور سنیئے جس حدیث میں کبّر ہے اسی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں فَکَبَّرَ ثُمَّ اَوْمَأَ اِلَی الْقَوْمِ اَنِ اجْلِسُوْا فَذَھَبَ فَاغْتَسَلَ (ابوداؤد باب فی الجنب یصلی بالقوم وھو ناس) یعنی آپ نے تکبیر کہی پھر لوگوں کی طرف اشارہ کیا بیٹھ جاؤ پس آپ نے جا کر غسل کیا۔" اس روایت میں بیٹھنے کا اشارہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی بھی نماز میں نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نماز نئے سرے سے ہوئی اسی طرح مقتدیوں کی بھی نئے سرے سے ہوئی پس اس صورت میں یہ حدیث آپکی دلیل ہونیکی بجائے فریق ثانی کی دلیل ہو گئی۔

حاصل یہ کہ اس حدیث کو اس مسئلہ کیلئے پیش کرنا کہ امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوتی غلط ہے۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وآلہ واصحابہ اجمعین

عبداللہ امرتسری

عبارت متعلقہ ص۲۸

مندرجہ ذیل عبارت کتابت کی غلطی سے چھوٹ گئی ہے اسکو ص۲۸ کی سطر ۴ کے بعد ملا کر پڑھیں۔ "تلویح طبع مصر کے ص۶۵ میں نکرہ کے عام ہونے کی بحث میں لکھا ہے کہ نکرہ کبھی عام ہوتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ (یعنی کھجور ٹڈی سے بہتر ہے) اور جیسے آیۂ کریمہ علمت نفس ما احضرت (یعنی ہر نفس جان لیگا جو اُس نے حاضر کیا)"۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:۔ ثم النکرۃ اذا کانت خاصۃ فان وقعت فی الانشاء فہی مطلقۃ تدل علی نفس الحقیقۃ من غیر تعرض لامر زائد وھذا معنی قولھم المطلق ھو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفی ولا بالاثبات کقولہ تعالی ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ فانہ انشاء بمنزلۃ صیغ العقود مثل بعت واشتریت وان وقعت فی الاخبار مثل رأیت رجلاً فہی لاثبات واحد مبہم من ذلک الجنس غیر معلوم التعین عند السامع وجعلہ مقابلاً للمطلق باعتبار اشتمالہ علی قید الوحدۃ ولقائل ان یقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقید الوحدۃ للقطع بان معنی ان تذبحوا بقرۃ ذبح بقرۃ واحدۃ ومعنی تحریر رقبۃ اعتاق رقبۃ واحدۃ فکان المراد ان ذلک لیس بلازم بل یجوز ان یراد بہ نفس الحقیقۃ او فرد منہا او ما صدقت ھی علیہ واحداً کان او اکثر ولھذا فسرہ المحققون بالشائع فی جنسہ بمعنی انہ لحصۃ محتملۃ لحصص کثیرۃ مما یندرج تحت امر مشترک من غیر تعیین انتہی

یعنی جب نکرہ کلام انشائی میں واقع ہو تو وہ مطلق ہے جو نفس حقیقت پر دلالت کرتا ہے سوا اشارے کے کسی امر زائد کی طرف۔ اور علماء کے اس قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ مطلق وہ ہوتا ہے جسمیں صرف ذات شئے کا تعرض (اشارہ) ہو صفات کا تعرض نہ ہو نہ نفی کے ساتھ [illegible] کے ساتھ۔ جیسے قول اللہ تعالیٰ کہ "اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو"۔ اس میں گائے مطلق نکرہ ہے کیونکہ یہ (قول اللہ تعالیٰ کا) عقود کے صیغوں کی طرح کلام انشائی ہے جیسے بعت اور اشتریت بیع شراء کے وقت کلام انشائی ہے اور اگر نکرہ کلام خبری میں واقع ہو جیسے کوئی کہے میں نے ایک رجل کو دیکھا تو یہ ایک فرد مبہم کے لئے ہے جو سامع کے نزدیک متعین نہیں اور مصنف توضیح نے اسکو مطلق کا مقابل قرار دیا ہے کیونکہ یہ وحدت کی قید پر مشتمل ہے اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ مطلق میں قید وحدت کی طرف اشارہ ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ان تذبحوا بقرۃ میں ایک گائے کا ذبح مراد ہے۔ اور قرآن میں تحریر رقبۃ سے مراد ایک گردن کا آزاد کرنا ہے (تو کلام خبری

میں نکرہ اگرچہ واحد مبہم کے لئے ہے مگر مطلق کا مقابل نہ بنا کیونکہ مطلق میں بھی وحدت ہے۔ پس مصنف توضیح کا اسکو مقابل قرار دینا صحیح نہ ہوا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف توضیح کا مطلب مطلق میں وحدت نہ ہونے سے یہ ہے کہ مطلق میں وحدت لازم نہیں بلکہ جائز ہے کہ نفس حقیقت اور ذات شئے مراد ہو یا ایک فرد مراد ہو یا مصداق نکرہ مراد ہو خواہ ایک فرد ہو یا زیادہ ہوں۔ اس صورت میں مقابل ہو جائے گا کیونکہ مطلق میں وحدت لازم نہیں اور نکرہ جو کلام خبری میں واقع ہوتا ہے اس میں وحدت لازم ہے) اسی لئے محققین نے مطلق کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو اپنی جنس میں شائع یعنی پھیلا ہوا ہو اس معنے کے ساتھ کہ وہ ایک فرد کے لئے ہے جو افراد کثیرہ کا محتمل ہے جو بغیر تعیین کے امر مشترک کے نیچے درج ہیں" (جیسے آیہ کریمہ تحریر رقبۃ سے بیشک ایک غلام مراد ہے مگر اس ایک میں متکلم کی جانب سے تعمیم ہے خواہ زید کا غلام ہو یا عمرو کا یا کسی اور کا۔ اور زید کا غلام ہو تو اس کے غلاموں سے کوئی ہو خواہ یہ ہو یا وہ ہو۔ اور یہ سب غیر معین ہیں اور رقبہ کے نیچے مندرج ہیں جو سب میں مشترک ہے۔ برخلاف رجل کے جو رأیت رجلا میں ہے کہ اسمیں متکلم کی جانب سے تعمیم نہیں اور نہ مخاطب یہ تعمیم سمجھ رہا ہے بلکہ رجل سے مراد تو ایک ہی ہے۔ صرف علم نہ ہونے کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ ہو یا وہ ہو۔ گویا یہ ایسا ہے جیسے نحوی کہتے ہیں اَمْ اور ہمزہ اَحَدُ الْاَمْرَیْنِ کی تعیین سے سوال کے لئے ہے۔ اور پہلا بمنزلہ فرد منتشر یا فرد شائع کے ہے جو منطقیوں کے ہاں مشہور ہے"۔

اس تفصیل سے عام میں اور مطلق میں فرق واضح ہو گیا مگر اس سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مطلق کو خاص کی قسم سے شمار کیا ہے کیا وہ عام کی قسم سے نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک تو عام ہونے کے لئے صرف ایک جماعت افراد کو شمول کافی ہے چنانچہ اصول شاشی کی عبارت سے واضح ہو چکا ہے اور بعض کے نزدیک استغراق شرط ہے چنانچہ مصنف توضیح نے یہ شرط کی ہے۔ اس کے نزدیک عام کی مثال واللہ بکل شئی علیم ہے یعنی "اللہ ہر شئے کا عالم ہے"۔ اس میں کل تمام کو شامل ہے۔ اسی طرح آیہ ان الانسان لفی خسر یعنی "ہر ایک انسان ٹوٹے میں ہے"۔ اس میں الف لام استغراقی ہے۔ اور انسان سے انسان کے تمام افراد مراد ہیں۔ تب ہی آگے استثناء صحیح ہو گی یعنی الا الذین امنوا وعملوا الصالحات اگر انسان کے تمام افراد مراد نہ ہوتے تو یہ استثناء صحیح نہ ہوتی کیونکہ صحت استثناء کے لئے مستثنیٰ کا دخول مستثنیٰ منہ میں ضروری ہے۔ اور یہاں بعض مراد ہونے کی صورت میں احتمال ہے کہ داخل ہو یا نہ

مصنف توضیح کے مذہب پر تو مطلق عام کی قسم سے نہیں ہو سکتا کیونکہ مطلق فرد من الافراد پر دلالت کرتا ہے خواہ کوئی فرد ہو بغیر تعیین کے اور عام اس مذہب پر تمام افراد پر دلالت کرتا ہے اور فرد من الافراد اور تمام افراد میں منافات ہے اور پہلے مذہب پر مطلق اور عام جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اعتق رقبات میں رقبات عام بھی ہے کیونکہ جماعت غلاموں کو شامل ہے جو کم سے کم تین ہیں کیونکہ اقل جمع تین ہیں اور مطلق بھی ہے کیونکہ جمع کا فرد ایک جماعت ہے اور یہاں جماعتوں سے ایک جماعت مراد ہے خواہ کوئی ہو، مومن ہو یا غیر مومن، عالم ہو یا جاہل۔ دیندار ہو یا غیر دیندار۔ پس اس مثال میں مطلق اور عام جمع ہو گئے۔

تلویح میں جو مطلق کو خاص سے شمار کیا ہے تو اس کی بناء دوسرے مذہب پر ہے۔

عام کا استعمال مطلق میں

جیسے عام میں شمول ہے ویسے مطلق میں بھی شمول ہے صرف فرق اتنا ہے کہ عام میں شمول علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے، مثلاً مُشْرِکُوْنَ اور مُسْلِمُوْنَ کا لفظ ایک ہی وقت میں بہت کو شامل ہے اور اس کا نام شمول علی سبیل الاجتماع ہے اور مطلق میں شمول علی سبیل البدلیت ہوتا ہے مثلاً آیہ کریمہ ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ کا یہ معنی ہے کہ گایوں سے کوئی گائے ذبح کرو خواہ یہ کرو یا وہ اور اس کا نام شمول علی سبیل البدلیت ہے۔"

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۹	۲۱	غلطی ہے۔ دیدہ	غلطی ہے یا دیدہ	۲۱	۱۰	ہیں تو خاص	ہیں خاص
۱۰	۵	نسافت مع رسول	نسافر مع رسول	۲۳	۸	خروج منی سے	خروج منی سے
〃	۲۲	شہر	شہر	〃	۱۴	عیینہ	عیینہ رح
〃	۲۶	لبعض	لبعض				
۱۱	۲۸	(اڑی ہوئی عبارت)	حتی توفی سنة عشر بحج لی	〃			
〃	۲۹	(اڑا ہوا لفظ)	اباھریرۃ رض	〃	۲۳	(اڑے ہوئے لفظ)	کل محتلم
۱۲	۲۵	مشکوۃ باب الاضحیۃ	فسلق ایج مشکوۃ باب الاضحیۃ	〃	۲۹	او اثباتا	واثباتا
۱۹		(حاشیہ سطر ۱۳) لله اللم لا ان یقال بیهما ۱۲		〃	۳۰	بصفه	بصفة

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۳	۳۱	دالفضة	والفضة	۳۰	۲۷	بشهدها	يشهدها
〃	〃	ادواسم علم نزيد	ادواسم علم كنزيد	〃	۲۸	اين خزيمة	ابن خزيمة
۲۴	۴	عام تبائی	عام تباتی	۳۳	۱۱	کہناکہ اس	کہنا اس
〃	۱۵	السلائكة كا	الملائكة كلهم	〃		(نشان حاشیہ اڑ گیا)	؎
〃	۱۶	والله خلق	والله خلق	۳۴	۷	فرمانے ہیں	فرماتے ہیں
۲۵	۲	علما الرجل	سلما الرجل	〃	۲۱	توة شهوانيه	قوة شهوانيه
〃	۱۲	ص۱۳۰	ص۱۱-۱۳	〃	(حاشیہ)	الثمن	السمن
〃	۱۴	ن جتنبو	تاجتنبوه	۳۵	۱۰	ذکرکرتے	ذکر کرتے
〃	۲۸	تواترین	تواترمن	۳۶	۱	کرتاہو	کرتا ہو
۲۶	۱۵	تمولہ	قولہ	〃	۲	بعینہ	بعینہ
〃	۱۶	منگل	جنگل	〃	〃	من ابن توتی	من ابن توفی
〃	۲۹	فرماتے ہیں کہ اس آیت	فرماتے ہیں کہ اس آیت	〃	۲۷	مثالیں دی ہیں	مثالیں اور دی ہیں
〃	۳۰	مل	محل	۳۷	۱	تعریف نقل	تعریف نقل
۲۷	۱	آیت	آیت	〃	۱۳	بھی کمزور	وجہ بھی کمزور
〃	۲	تخصیص داعمیم	تخصیص وتعمیم	۳۸	۵	شرط اسی لئے	شرط تو اسی لئے
〃	۳	الکنہ	امکنہ	〃	۲۰	جمعہ تمام	جمعہ تمام
〃	۵	الکنہ	امکنہ	〃	〃	تو بیشتر	تو پیشتر
〃	۱۶	الکنہ	امکنہ	〃	۲۵	ادا ہو جاتا ہے	ادا ہوتا ہے
〃	۲۸	سانھیوں	ساتھیوں	〃	۲۶	اندازہ عرر	اندازہ مقرر
۲۸	۱۲	یا ل	یدل	۳۹	۱۱/۱۲	ظہیرحسن	ظہیر احسن
〃	۱۴	(ازاد کرے)	(آزاد کرنے)	〃	۱۹	صفحہ ۱۰۳	صفحہ ۱۰۷
۲۹	۲	صحیحا	صحیحا	〃	۲۰	تشریق کا معنی	تشریق کے معنے
〃	۱۷	کہاکریں	کہاں کریں	〃	۲۲	تفصیل صفحہ آیندہ	تفصیل آیندہ
〃	۲۵	سمجھا دالیکن اب	سمجھا دیا لیکن اب	〃	۳۰	تجبیریں	تکبیریں
〃	۲۶	ذکر متر	وذکرتا	۴۰	۲۱	(اڑا ہوا لفظ)	سمجھتا
〃	۳۰	القربة	القرية	〃	〃	حول	طول
۳۰	۵	من ناتی	من یاتی	۴۱	۱۳	ماموں	اماموں
〃	۹	محل	مجمل	〃	〃	مقلد یا غیر مقلد	مقلد ہوئے یا غیر مقلد
〃	۲۵	الجمعات اور	الجمعات او	〃	۱۴	(اڑا ہوا لفظ)	تو کیا رسول
〃	۲۷	الجمعہ فلا یجئی	الجمعة فلا یجئی	〃	۲۲	امام کے اتباع	امام کے اتباع

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۱	۳۰	مقلدن	مقلدین
۴۲	۵	حصہ ۱ کے	حصہ ۲ کے
"	۱۱	صاحب قنیہ	صاحب تنفیہ
"	۱۹	ساتویں بحث	ساتویں بحث
۴۳	۱	برار بن عازب	براء بن عازب
"	۲	ترجیع قتتخر	ترجیع تنتخر
۴۷	۲۵	اسلام میں مجھے نہیں	اسلام میں یہ نہیں
۴۸	۸	میں بھی ذالی	میں بھی کوئی
"	"	جب عبد کی	جب عید کی
"	۱۲	حجت میں	حجت پیش
"	۱۳	فجھالۃ ترجب	فجھالۃ توجب
"	۱۷	تفصیل اور تعلیس	تفصیل اور تعیین
"	۲۱	اماموں کا اختلاف	اماموں کا اختلاف ہے
"	۲۴	عبد اور مریض	عید اور مریض
"	۳۰	کی سے	کی ہے
۴۹	۲۷	یہاں میں چار	یہاں تین چار
۵۰	۹	تعدی میں کہدیں	تعیدی کہدیں
"	۱۷	(الایا)	(الآیۃ)
"	۱۹	برناد	برتاؤ
"	۲۱	چلا جانا	چلا جاتا
"	۲۵	اونایید نعصف	اور تایید ضعیف
"	۲۷	نیز تو سہ	نیز قرینہ
"	۲۹	پڑھ ہیں	پڑھ نہیں
"	۳۱	تعبدی سے	تعبدی اسے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۵۰	۳۱	جس کی علت	جس کی علّت
۵۲	۱۱	تعامل نبوی	تعامل عہد نبویؐ
"	۲۰	اور ابوے	اور بلوے
"	۲۳	قال انا رواہ	قال ظھرًا رواء
۵۳	۹	(اڑا ہوا)	والمتروکین
"	۱۷	عندہ انصال	عندہ اتصال
"	"	موافعة	موافقة
۵۵	۱۸	معنے توتریہ	منی توقریہ
۵۷	۱۶	منه التمرایقول	منه التمر یقول
۶۰	۱۵	پہر راوی کے	پہر دادی کے
۶۲	۲۵	زیاد ہونے	زیادہ ہونے
"	۲۸	شہروں ہا	شہروں
۶۳	۵	یختاجون	یحتاجون
۶۴	۳۰	لیسے ہوتا	کیسے ہوتا
۶۵	۲۴	سند	شنہ
۶۷	۲۵	دبہات تو	دیہات تو
۷۰	۹	عکرمہؓ	عکرمہؒ
"	۱۰	عکرمہؓ	عکرمہؒ
۷۶	۱	بہنہ البلد	بھذہ البلد
"	۲۱	نغوی معنی	لغوی معنی
۷۷	۱۰	خمرہ	خُمرہ
"	۳۰	صرف لذوی	صرف لُغوی
"	۳۴	الضنیعہ	الضَّیْعَة
"	۳۵	جس دآبہ	میں دآبہ

۷۷	۲۶	نہایہ اور مجمع	نہایہ اور مجمع	۹۵	۲۴	فرما دیگا یہ امید ہے	فرمادیگا۔ امید ہے
۸۰	۱	تسکن	سکن	۹۸	۹	سترنبیوں	ستر نبیوں
〃	۲۷	ب ابراہیم بن طہمان	اب ابراہیم بن طہمان	۹۹	۱	بنو نفیر	بنو نضیر
۸۱	۱	گاؤں سے "	گاؤں بحرین سے "	〃	۲	چنانچہ سے	چنانچہ صفحہ ۶۵-۶۶
۸۲	۳	وَالمُبَمَّرانِ	وَالْمُنَمَّرانِ	۱۰۰	۲	خوالی	عوالی
〃	۲۵	نقل کرتے ہیں	نقل کرتے ہیں	〃	۲۶	مضرالذین	مضرالذین
۸۳	۱۹	اَسَدًا اَیُّومی	اَسَدًا اَیَّومی	۱۰۲	۱۴	تہتر	تہتر
〃	۲۴	ایکدوسرے کو	ایکدوسرے کے	〃	۲۵	ون کہئیے	یوں کہئیے
۸۴	۲۱	ملاحظہ ہو (اڑا ہؤں)	ملاحظہ ہو حصہ ۲	〃	۲۹	اول توخیانت	اول توخیانت
۸۵	۱	امرء القیس	امرو القیس	〃	۳۱	مرف جوانی	صرف جوانی
۸۶	۳	پس جب چھوٹتے	پس چھوٹتے	۱۰۴	۲	تفعیل	تفصیل
〃	۱۸	لاویل	تاویل	〃	۲۲	لہ	ئے
〃	۲۴	ودس والبیع	وذروا البیع	〃	۳۴	ئے	لہ
۸۸	۲۱	اوقس مہ علیہ	اوقورہ علیہ	〃	۳۱	وَنُصِلِ المُحُدِ اِلاَّ	وَعَلِ الحُدُدِ اِلاَّ
〃	۲۲	ں اس میں	یعنی اس میں			سُوددُ	السُّوددُ
۸۹	۳۲	فدمہ	فدعہ	〃	۳۳	الملول	المُلُولُ
۹۰	۲	شبیہ غیر شبیہ	مشتبہ غیر مشتبہ	〃	〃	(یعنی جو اُس کے ضرر	(یعنی جو اُس کی برادری نقص یا اُس کے ضرر
۹۱	۲۸	فاقبلوا	فاقبلوا				
〃	۰	عافبتہ	عافیتہ	۱۰۵	۵	حیف نکر	حلیف نکر
〃	۲۹	ربک	ربک	〃	۸	بچاؤ کر سکی	بچاؤ کر سکتی
۹۲	۲۹	ادلی حددد	ادنی حدود	〃	۱۲	جھنیہ	جھینة
〃	۳۱	شیرخور	شیرخوار	〃	۱۳	تعیم	تمیم
۹۳	۷	اندکھانے	اندر کھانے	〃	۱۸	مزینہ جھنتہ	مزینہ جہینہ
〃	۲۴	کرلیجئے	کہہ لیجئے	۱۰۶	۲۱	لامرنا بین	لامرتابین
۹۵	۱۷	جمعہ نا رہوتا تو ان سے	جمعہ نا جائز ہوتا تو آپس	〃	۲۳	تمہارے پاس ابن القیس	تمہارے پاس عبدالقیس

۱۰۶	۲۴	نہیں ہولی	نہیں ہوئی
"	۲۹	منقذبن حبان	منقذبن حیان
۱۰۷	۸	فرضیة الجع	فرضیة الحج
۱۰۸	۱۴	ہی وجہ	یہی وجہ ہے
۱۰۹	۲۱	منسوخ شاعر	شوخ شاعر
۱۱۰	۴	بالفور	فی الفور
"	۱۳	ترك	ترك
"	۲۵	سلامهم	اسلامهم
۱۱۱	۱۷	حلفوا	خلفوا
"	۱۸	قبول ہولی	قبول ہوئی
"	۳۰	کہ دنہوں نے	کہ انہوں نے
"	۳۱	مولوی ابوالمکارم کوانا توضرور سالم کرنا کہ سنہ	مولوی ابوالمکارم کو اتنا توضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ سنہ صحیح
۱۱۲	۳	جلوسا	جلوسا
"	۳۰	من لجعرانة	من الجعرانة
۱۲۱	۸	جہل المتین	حبل المتین
۱۲۵	۲۷	صحیح نہ ہونا	نہ صحیح ہونا
"	۲۹	منزدد	متردّد
۱۲۶		(صفحہ کی لکیر سے نیچے)	۱۲ کرتا ہوں تو معتبر نہیں - ۱۲
۱۲۷	۱۱	فیصلہ ہیں	فیصلہ نہیں
۱۲۸	۸	عیدمیں نوتکبیریں	عیدین نوتکبیریں
"	۳۰	آثارالسنن	آثار السنن
۱۲۹	۲۱	(رنعیدین)	رفعیدین

۱۳۰	۷	مقدمة	مقدمته
"	۲۲	کہ یہ روایت	کہ یہ روایت
۱۳۱	۱۳	نقل کر دیتے	نقل کر دیتے
"	۲۶	اس پرور ڈالیں	اس پراور ڈالیں
"	۳۰	وتکبیرھوانتھی	وتکبیرھوانتھی
"	۳۱	عبداللہ بن حتبة	عبداللہ بن عتبة
۱۳۳	۱۱	ھشیم مدلس ہے	ھشیم مدلّس ہے
"	۱۵	اثرانس	اثرِ انس رض
۱۳۴	۱۹	ردی قرار دیا ہے	روی قرار دیا ہے
"	۲۱	لا یعتد بالنافل	لا یعتد بالناقل
"	۲۵	سفرکوجانے	سفرکو جاتے
۱۳۵	۲۳	یحی	یحیی
۱۳۶	۱۱	بن عمار	ابن عمار
۱۳۹	۸	من بعد ماینفرد	من بعد ماینفرد
۱۴۱	۲۳	لم تعرف	لم یعرف
۱۴۸	۷	علی رض کا قول	علی رض کا یہ قول
"	۱۲	جہر تکبیر	جہر بالتکبیر
۱۵۱	۲۵	عسکر	عسکر
۱۵۲	۱۶	سرنگول	سرنگوں
"	۲۲	محمود حماد	خود نعیم بن حماد
۱۵۶	۲۹	لصلوٰة العید	صلوٰة العید
"	"	ومجنون	ومجنون
"		(حاشیہ در حاشیہ سطر ۲ صہ کے بعد عبارت آرہی ہوئی)	النساء اذا لم یکن معھن رجل ولا علی جماعة

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۵۸	۹	تھے تو حضرت عمرؓ	تھے حضرت عمرؓ
۱۵۹	۱۵	حذیفہؓ وتیرہ کا	حذیفہؓ وغیرہ کا
"	۲۰	کے مقابلہ میں ظاہر کے رو سے ہے	کے مقابلہ میں پیش کرنا ظاہر کے رو سے ہے
۱۶۰	۴	نہیں ہوئی۔	نہیں ہوتی۔
"	۱۵	یعنی ینہ	یعنی مدینہ
"	۲۳	اور باقی	اور باقی
"	۲۴	سنت ہے [illegible]	سنت ہے کہ حضرتؐ کی
"	۳۱	مصر کو ترط	مصر کو شرط
"	(حاشیہ)	اور بی کئی	اور بھی کئی
۱۶۱	۹	انہوں نے تو موں وغیرہ میں معہ نہ ہوے کی وجہ یہ سمجھی کہ گاؤں میں جمعہ درست ہی نہیں اور جواثی کے جمعہ کی خبر نہیں ہوی	انہوں نے تو عوالی وغیرہ میں جمعہ نہ ہونے کی وجہ یہ سمجھی کہ گاؤں میں جمعہ درست ہی نہیں اور جواثی کے جمعہ کی ان کو خبر نہیں ہوئی
"	۴	جمعہ تو آٹھوں دن	جمعہ تو آٹھویں دن
"	۱۰/۱۱	ضرورت ہوئی جنفیہ کو تو اسی بات تعجب	ضرورت ہوئی حنفیہ کو تو اسی بات تعجب
"	۱۲	موجود ہے تکبیرن کا مسئلہ جو	موجود ہے تکبیروں کا مسئلہ جو
"	۱۲/۱۳	کے زمانہ تک متفق علیہ	کے زمانہ تک متفق
"	۱۴	آیا مرف حضرت عثمانؓ	علیہ چلا آیا صرف حضرت
		کے ایک عارضہ کی وجہ ترک کرتے ہے	عثمانؓ کے ایک عارضہ کی وجہ سے ترک کرتے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
		بہت لوگ غلطی میں پڑ گئے۔ حالانکہ وہ بھی صحابہؓ کا زمانہ تھا خصوصاً مدینہ ایسے شہر میں جو علم کا مخرن تھا	سے بہت لوگ غلطی میں پڑ گئے۔ حالانکہ وہ بھی صحابہؓ کا زمانہ تھا خصوصاً مدینہ ایسے شہر میں جو علم کا مخزن تھا
۱۶۱	۱۵/۱۶	(اڑی ہوئی عبارت)	حضرت عمرؓ ایسے شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی بیویوں اور لڑکیوں کا کم مہر دیکھ کر غلطی میں پڑ گئے کہ زیادہ مہر منع ہے یہاں تک کہ ایک بڑھیا نے قرآن مجید کی آیت وآتیتم احداھن قنطارا پڑھ کر سنائی تب اپنی غلطی سے
"	۱۷/۱۸/۱۹	(اڑی ہوئی عبارت)	رجوع کیا چنانچہ ابن کثیر میں یہ قصہ موجود ہے۔ اس سے بڑھ کر اور سنیئے امام عبدالہادی کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت بھی رفع یدین نہ کرے حنفیہ تو صرف رکوع کے وقت مانع ہیں وہ تکبیر تحریمہ کے وقت بھی مانع ہیں چنانچہ سبل السلام
"	۲۰	فی جیب فصلہ	فی جنب فضلہ
"	۲۲	خواہ صحابہ ہوں یا صر	خواہ صحابہ ہوں یا غیر
		کس طرح غلطاں ہوئی	کس طرح غلطیاں ہوئیں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶۱	۲۹	تکبیریں سے	تکبیروں سے
"	۳۰	حطبہ	خطبہ
"	"	کرنا ہر قسم	کرنا اس قسم
"	۳۱	بے جزی	بے خبری
۱۶۲	۳	حتی نوفی	حتی توفی
"	۹	اتفاقا	اتفاقاً
"	۱۴	یہ سئلہ	یہ مسئلہ
"	۱۹	(اڑا ہوا)	اطلاع کا
"	حاشیہ سطر ۲	" "	علماء نے دو میل یا تین میل
"	۳	" "	شک کے دو میل کہا ہے۔ ۱۲ منہ

غلطنامہ تتمہ جات تتمہ نمبر ۱

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۱۴	(اڑا ہوا)	وان ادرک
"	۱۷	" "	من رکعۃ
۲	۹/۱۰	بادراک بادراک کا کر	بادراک الرکعۃ
"	۲۵	اعتبار کہا ہے	اعتبار کیا ہے

تتمہ نمبر ۲

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
الف	۵	(اڑا ہوا)	بنوره ذاته
"	۱۴	" "	آپ سے جمعہ اور
ب	۱۵	" "	وهی صلوٰۃ
"	۲۳	" "	کوئی
ج	۱	دیکھے	دیکھئے
"	۱۴	(اڑا ہوا)	ومن صلی الظهر
"	۲۰	البتدل	البدل
د	۵	اور ظہر ہر شخص	پڑھے اسلئے کہ ظہر ہر شخص
"	۱۶	گھرے آتا	گھر سے آتا
"	۲۲	الاخر الفرضی	الاخر الفرض
ﻫ	۵	ظهر لانهم	ظهرهم لانهم
ش	۲	والذین	والذی
"	۵	(اڑا ہوا)	فرجع عنده
ط	۲	ایرادیں	ایرادیں
"	۱۰	(اڑا ہوا)	چیز اپنے
"	۱۷	بدل ہونے پس فرق	بدل ہونے میں فرق
ی	۵	(اڑا ہوا)	الخطبۃ مکان
"	۵/۶	بن رکعۃ فلیصل	یدرک فلیصل
ل	۱۳	لها ملقا	لها سلقا
"	"	چکندر	چقندر
ع	۱۴	بیع سے نہیں	بیع نہیں
ص	۵	افی اد	فی اد
خ	۱۷	جب تک باوجود	جب باوجود
ذ	۶	نتوں	سنتوں
،	۱۸	پڑھی ہوئیں	پڑھی ہوتیں
ض	۲۱	ھرے سے	سرے سے
ظ	۹	جس کی حاطر	جس کی خاطر
"	۲۳	(اڑا ہوا)	عبدالرحمٰن بالی تی
غ	۱	یورپ	پورب
،	۱۳	توکی	تو کہا
خ/۱	۲۱	ھرکو	ظہر کو
ض/۱	۱۵	(اڑا ہوا)	منع کرتے ہیں
ظ/۱	۹	ہیں دہ خرافات	ہیں وہ خرافات

صفحات اطفاء الشمعہ حصہ ۳ کے متعلق چند معروضات

(۱) تتمہ ۲ کے صفحات حروف ابجد سے لگائے گئے ہیں جروف ابجد یہ ہیں:- ابجد۔ ہوز۔ حطی۔ کلمن۔ سعفص۔ قرشت۔ ثخذ۔ ضظغ۔ پہلے صفحہ پر الف۔ دوسرے پر ب۔ تیسرے پر ج۔ چوتھے پر د۔ پانچویں پر ہ۔ اسی طرح خیر تک حروفِ ابجد لکھے گئے ہیں تاکہ تتمہ ۱ سے امتیاز ہو جائے اور صفحات آپس میں خلط ملط نہ ہوں۔

(۲) رسالہ کی جزبندی میں تتمہ جات صفحہ ۱۶۲ اور صفحہ ۱۶۳ کے درمیان رکھے گئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ عبارات متعلقہ ص ۲۸ مع بعض غلطنامہ پہلے چھپ چکی تھی اور تتمہ جات بعد لکھے گئے۔ اگر تتمہ جات اخیر میں رکھتے تو غلطنامہ درمیان آجاتا جو غیر موزوں صورت تھی اس لئے عبارت متعلقہ ص ۲۸ مع غلطنامہ پیچھے ہٹا دی گئی اور نمبر صفحات وہی رہے نیز تتمہ جات کے اغلاط بھی غلطنامہ میں شامل کرنے تھے اس لئے بھی غلطنامہ تتمہ جات کے بعد ہونا مناسب تھا۔

(۳) تتمہ ۲ کے صفحات ۳۲ ہیں اور حروف ابجد ۲۸ ہیں اس لئے بقیہ چار صفحات پر وہی ابجد کے اخیری چار حروف تکرار کے ساتھ لکھے گئے ہیں۔ صرف فرق اتنا کر دیا کہ پہلے ویسے ہی لکھے گئے اور دوبارہ خ/۱۔ ض/۱۔ ظ/۱۔ غ/۱ کی شکل میں لکھے گئے۔

تصنیفات حضرۃ مولٰنا حافظ عبد اللہ امرتسری مدیر تنظیم

تعریف اہلحدیث ہر دو حصہ

اہلحدیث کی چالیس ۴۰ مختلف تعریفیں جو مختلف علماء نے لکھی ہیں ان کو درج کر کے حضرت "مدیر تنظیم" نے علمی رنگ میں ان پر فیصلہ لکھا ہے۔ اس کے علاوہ مسئلہ تقلید شخصی کے متعلق مقلدین کی طرف سے آج تک جسقدر کتابیں شائع ہو چکی ہیں یہ کتاب ان سب کا ایک ہی معقول جواب ہے ضخامت ۲۰×۲۶ سائز کے ۳۹۴ صفحات۔ قیمت عہ

تعریف اہل سنت

اہل سنت کے متعلق ۳۷ مختلف علماء کی تعریفیں درج کر کے فیصلہ لکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ سینکڑوں علمی مباحث ہیں۔ ضخامت ۴۰۰ صفحات سے زاید۔ مفت ہے۔ صرف اشاعت فنڈ کے لئے ۵ اور محصولڈاک ۳ بھیجنے پر مل سکتی ہے۔

درایت تفسیری

آجکل لوگ جس طرح چاہتے ہیں قرآن مجید کو اپنے خیالات میں ڈھال لیتے ہیں۔ ہر کس و ناکس مفسر قرآن بن بیٹھتا ہے۔ اس کتاب میں اصول تفسیر پر محققانہ بحث کی گئی ہے۔ ضخامت ۱۲۴ صفحات۔ قیمت ۸

سماع موتٰی

مردوں سے امداد طلب کرنے کے متعلق اہل بدعۃ نے اپنا سارا زور خرچ کر کے جو کچھ جمع کیا تھا "مدیر تنظیم" نے اس کا ایسا جواب دیا ہے کہ ہمیشہ کے لئے مخالفین کا قلم بند کر دیا ہے۔ مردے سنتے ہیں یا نہیں اس کا مفصل جواب قیمت ۸

رد بدعات

بدعات مروجہ کے متعلق ۲۱ سوالات اور پھر ہر ایک کا عالمانہ جواب۔ نیز بدعت کا اصلی معنی بتایا گیا ہے قیمت ۳

اہلحدیث کے امتیازی مسائل

اہلحدیث کے امتیازی مسائل کا مفصل بیان۔ تقلید شخصی پر لاجواب بحث۔ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کے رسالہ "الاقتصاد" کا محققانہ جواب ضخامت ۔ صفحات قیمت ۶

تعلیم الصلوٰۃ

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ہاتھوں ہاتھ فروخت ہو چکا ہے اب دوسرا ایڈیشن پہلے سے زیادہ خوبصورتی کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ کتابت۔ طباعت۔ کاغذ دیدہ زیب ہے۔ نماز کے تمام مسائل ترتیب وار قلمبند کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ نماز میں جسقدر دعائیں پڑھی جاتی ہیں ان کی عربی عبارات مع ترجمہ ایسی خوبصورتی سے لکھی گئی ہیں کہ بچے انکو آسانی سے یاد کر سکیں۔ پانچوقتی نماز کے علاوہ اسمیں نماز تراویح۔ وتر۔ اشراق۔ چاشت۔ دوگانہ۔ جمعہ۔ عیدین۔ استسقاء۔ گرہن۔ تسبیح۔ استخارہ۔ حاجت۔ جنازہ کا مکمل بیان ہے۔ اخیر میں نکاح پڑھانے کا طریقہ درج ہے۔ قیمت ہر دو حصہ مکمل ۴ ۔ فی حصہ ۲ محصولڈاک ۔۔

بکرا دیوی

غیر اللہ کی نذر و نیاز حلال ہونے پر اہل بدعت نے سینکڑوں دلائل تحریروں میں شائع کئے۔ حضرت مدیر نے تمام شبہات کا مفصل جواب تحریر کیا ہے۔ ضخامت ۴۵ صفحات قیمت ۴

نبی معصوم ؐ

عیسائیوں کے ایک رسالہ کا مسکت جواب۔ آخر میں مسئلہ کفارہ پر ۱۰ سوالات کئے گئے ہیں جنکا جواب عیسائیت کے پاس نہیں قیمت ۱

مسئلہ شرکیہ دم جھاڑا

شرکیہ کلمات سے کسی مصیبت زدہ پر دم جھاڑا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ علماء دہلی کے مابین اس مسئلہ پر بحث چلی تھی انکی درخواست پر حضرۃ مدیر نے فیصلہ لکھا تھا۔ قیمت ۱

ملنے کا پتہ:- منیجر دفتر تنظیم اہلحدیث روپڑ (انبالہ)